



UNIVERSITÀ DI PISA

DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ E FORME DEL SAPERE

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA E FORME DEL SAPERE

TESI DI LAUREA

Si loin et si près de nous

Lévy-Bruhl e il problema della mentalità primitiva

RELATORE

Prof. Giovanni Paoletti

CANDIDATO

Martino Pintus

ANNO ACCADEMICO 2015/2016

Introduzione

Lucien Lévy-Bruhl è un autore cancellato dalla storia del pensiero. Cosa vogliamo intendere con un'espressione così tranciante e perché esprime l'ironia profonda celata nella vicenda intellettuale di questo pensatore?

Fare una storia di una disciplina del sapere, per un malinteso luogo comune, per una stortura prospettica o più semplicemente per abitudine teoretica, coincide la più parte delle volte con l'assumere la temporanea compiutezza di questa, il suo stato di progresso, come misura della sua evoluzione. C'è sempre la presunzione di possedere il tempo di una storia, controllandolo dall'ultimo stadio del suo sviluppo. Ciò che non si compone omogeneamente in questo sviluppo è un negativo dialettizzato e in ultimo rimosso dalla storia. Ogni disciplina si sviluppa in realtà su strade interrotte e le sue linee di fuga non praticate rappresentano le condizioni per rotture che aprono ad altre condizioni di sviluppo del pensiero, di pensabilità stessa di un problema.

Le ricerche di Lucien Lévy-Bruhl investono più campi disciplinari: scienza dei costumi, sociologia, antropologia. In ciascuno di questi ambiti le sue posizioni sono state criticate sia in relazione all'oggetto trattato che in riferimento al metodo che lo ha imposto. Si pensi solo alle obiezioni mosse da Mauss¹ sull'eclettico uso delle fonti etnologiche, o la messa a critica della nozione stessa di ragione primitiva, per non parlare delle critiche al prelogismo², il tratto più scandalistico e assieme caratterizzante delle sue tesi. Un'intera bibliografia esamina criticamente questo autore. Insomma, dal punto di vista di ciascuna di queste discipline il suo contributo è considerato *superato*, benché nessuna di queste lo possa interamente rimuovere. Perché?

Lévy-Bruhl è un pensatore non integrato nelle linee di sviluppo successive di ricerca e

1 M. Mauss, séance de la *Société française de philosophie* (15 février 1923), file on-line scaricabile all'indirizzo http://s3.archivehost.com/membres/up/784571560/GrandesConfPhiloSciences/philosc22_levybruhl_19231.pdf, URL consultato il 5-10-2016, p. 639.

2 Cfr. O. Leroy, *La raison primitive*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1927.

concettualizzazione che lui stesso ha contribuito ad aprire nei campi dell'antropologia e della ricerca sociale. In questo senso possiamo affermare che si tratti di un autore cancellato. Egli è tra i primi ad assumere con radicalità una relativizzazione del punto di vista della razionalità occidentale, sezionando lo stesso sguardo antropologico, ma senza mai integrarsi nel corso dello sviluppo dell'antropologia; egli incrocia la svolta ermeneutica fenomenologica senza lasciarsi assorbire dalla sua missione metafisica; inaugura uno studio sistematico delle funzioni mentali in rapporto ai sistemi umani senza confluire né nelle linee di sviluppo dello strutturalismo levi-straussiano né nell'affermazione di una scolastica autonoma. Questo disattendere la storia contraddistingue l'ironia di fondo di un'atteggiamento spirituale e di ricerca sempre volto a interrogare lo stupore e lo sconcerto nell'esperienza umana senza mai tradirlo in un sistema di pensiero già compiuto.

Qui risiede una delle tensioni fondamentali della ricerca di Lucien Lévy-Bruhl. La sua vicenda intellettuale appare infatti sempre stretta tra il debito nei confronti di alcune tradizioni filosofiche, disciplinari e metodologiche del suo tempo e la tendenza a forzare l'impianto concettuale di queste tradizioni per inseguire un'intuizione filosofica. Se questa operazione da un lato sembra consegnarci un autore posto davanti ai limiti di una mancata originalità filosofica sua propria, anche nella mancata disponibilità di un apparato concettuale specifico, dall'altro lato mostra come l'avanzamento della sua intuizione segni il tempo di quelle stesse tradizioni che sono state condizioni per il sorgere dell'intuizione specifica condensata in problema filosofico: esiste un'alterità della mentalità primitiva? In questo si innova un movimento più complessivo del pensiero rispetto al quale l'autore, benché ne sia corresponsabile, tende quasi a scomparire entro una prospettiva storica, anche in qualità di agente promotore delle rotture e dei salti epistemici che hanno favorito il movimento del pensiero per poi venire da questo riassorbiti. L'originalità di Lévy-Bruhl risiede non tanto nella sua produzione concettuale, quanto nella provocatorietà della sua intuizione filosofica e degli effetti che come problema produrrà. Sarà questo un motivo ricorrente nelle pagine seguenti e uno dei nodi del problema al centro di questo studio sull'autore: l'alterità della mentalità primitiva come critica alla forma logico-concettuale del ragionamento e del pensiero umano.

Uno studio filosofico di questa ipotesi avanzata in forma di problema da Lévy-Bruhl ha il compito di restituire proprio i movimenti del pensiero come fatto filosoficamente distintivo nella scoperta di una determinazione differente del già noto o di un nuovo dominio di senso e soprattutto non confondibile con il compito descrittivo che impegna la sistemazione dei fenomeni in ciascuna disciplina. Questi movimenti si compongono dell'emersione di un

problema, delle condizioni concettuali attraverso le quali si afferma e quelle che combatte e supera con la sue emersione, dello svilupparsi del movimento complessivo di una trasformazione del pensiero, della famiglia di problemi che si organizza in un ramo del pensiero e di quella di concetti e nozioni che ne costituiscono i caratteri. Sotto queste lenti si riconosce il valore filosofico del lavoro di Lévy-Bruhl, il quale può essere affrontato da diversi altri versanti, come la storia della ricerca antropologica o dello sviluppo delle scienze cognitive. A nostro avviso esso mostra però la sua brillantezza e originalità maggiore proprio sotto il profilo filosofico e restituirlo sarà la missione del presente studio sull'autore. In questo senso la stessa intuizione alla base della sua ricerca di una vita, la possibilità di un'altra forma del pensiero umano, della mentalità, presenta una natura eminentemente filosofica.

Per comprendere la portata di questa intuizione in riferimento al percorso intellettuale dell'autore, del contesto culturale e del dibattito filosofico entro il quale si inserisce occorre risalire le tradizioni di pensiero e di ricerca che ne hanno prodotto le condizioni di pensabilità e, allo stesso tempo, definito i termini entro i quali pensarla. D'altra parte non esistono domande filosofiche non in rapporto con un tempo storico. Esse risultano sempre storicamente situate poiché le condizioni intellettuali affinché emergano sempre sono soggette a mutamento. Ancora una volta, rispetto a questa dinamica, Lévy-Bruhl si presenta come un autore che, sulla scorta delle piste di ricerca del kantismo, delle giovani tradizioni della sociologia, dell'antropologia e di quella giovanissima di una certa lettura della fenomenologia, scorge nuove possibilità, varchi e condizioni per avanzare nuovi interrogativi sulla natura dell'esperienza umana. Egli a sua volta, benché costretto dagli schemi concettuali delle stesse tradizioni alle quali si appoggia per formulare le sue ipotesi, con i suoi interrogativi sposta gli equilibri di queste, ristruttura i piani di elaborazione dei problemi e offre nuove possibilità al loro sviluppo. In ciò si evidenzia ulteriormente il valore del suo lavoro che, per quanto legato alle condizioni delle piste di ricerca nelle quali si inserirà, custodirà una sua singolarità e originalità non venendo mai integralmente assorbito dagli sviluppi successivi di queste in seno all'antropologia, alla sociologia o alla fenomenologia.

Il presente lavoro di tesi si articola nel confronto costante con le radici concettuali delle tesi di Lévy-Bruhl. Quali le condizioni per la loro formulazione? Il primo capitolo, a riguardo, è tutto rivolto all'eredità kantiana nella filosofia francese della seconda parte del XIX secolo e al sorgere delle categorie sociologiche durkheimiane. La rassegna di alcune linee di fondo della riflessione sulla nozione di rappresentazione e su quella di categoria permettono di osservare

il passaggio in Lévy-Bruhl dalle riflessioni riferibili a una scienza dei costumi – contraddistinta dalla critica alle morali teoriche nella prima parte della sua carriera - fino al campo degli studi antropologici, considerato, in quanto studio all'altezza della vita concreta delle società umane, un buon campo di verifica per le prime ipotesi sulla non coincidenza tra esperienza umana a rappresentazione del sistema di pensiero logico-concettuale. Il primo termine di verifica risiederà nella crisi della concezione della rappresentazione come rappresentazione teoretica e l'avanzare della concezione di rappresentazione mistica nel suo primo lavoro sulla mentalità primitiva: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. La nozione, sociologicamente determinante, di rappresentazione collettiva, si inserisce nella riformulazione neokantiana e della tradizione eclettica della concezione di rappresentazione. In particolar modo il confronto con Durkheim sarà una costante di tutto il presente lavoro. Nel rapporto tra i due autori non solo è possibile riconoscere una filiazione di alcune categorie o motivi concettuali ma è possibile cogliere i contrasti che maggiormente fanno risaltare l'ipotesi filosofica di Lévy-Bruhl: sarà in particolare lo scontro tra i due sulla concezione della logica a definire e a ridefinire le ambizioni dell'ipotesi di Lévy-Bruhl.

È dunque attraverso alcuni precisi indirizzi di studio che Lévy-Bruhl guadagna il campo di ricerca antropologico, la riflessione sul primitivo e sulla sua mentalità. Il secondo capitolo, infatti, è dedicato all'emergere del tema della mentalità primitiva che, benché l'autore ne confessi l'indeterminatezza e i labili confini, rappresenta il vero campo di verifica della sua ipotesi. In ogni caso egli è costretto a sottrarre la nozione di primitivo alla rappresentazione evoluzionista e a quella della scuola antropologica inglese di Frazer e Tylor per rendere il campo del primitivo un utile banco verifica per uno studio comparativo tra le società umane e le forme della loro esperienza sociale concreta. Lo scontro con la scuola antropologica inglese in particolar modo definirà uno degli assi della sua ipotesi: abbattere il pregiudizio di una forma unica del pensiero umano significa contemplare l'ipotesi di una logica differente dalla nostra. Questa si esprimerebbe, per l'appunto, nella mentalità primitiva non come forma erronea di una mentalità umana universale e logicamente retta, ma come forma autonoma e distinta di pensiero orientato da altri fini, rispetto a quelli strettamente teoretico-concettuali che ordinano il nostro. Il crollo di questa variante forte dell'ipotesi iniziale del nostro autore si rintraccerà nella verifica della tenuta di alcune categorie rispetto alla concezione della mentalità primitiva come un sistema autonomo e una macchina di pensiero distinta e indipendente dal nostro modo di ragionare. Questa verifica e lo stesso processo di revisione a opera dell'autore nella fase finale della sua carriera di studioso attraverso i *Carnets*, sarà al centro del terzo capitolo. La categoria stessa di pensiero, come fattore ordinatore dei processi

mentali, non regge rispetto all'emersione dei caratteri specifici dell'esperienza della mentalità primitiva. Il prelogico, infine, non è un correlativo negativo sufficiente del logico nel descrivere i processi mentali mistici che orientano il mondo del primitivo. Dopo aver rintracciato le tradizioni che fanno da sfondo e condizione all'ipotesi della mentalità primitiva, dopo averne descritto i caratteri come sistema e possibilità di una forma alternativa del pensiero umano, dopo averne, infine, segnalato i limiti scandendo la dissoluzione di questa stessa ipotesi, l'ultimo paragrafo del terzo capitolo affronta il tentativo di salvare lo sforzo di Lévy-Bruhl e il suo indirizzo di ricerca oltre l'esplicitazione concettuale entro la quale ha provato ad esprimersi: al di là del prelogismo, al di là del mentalismo. In ciò risalta ancora una volta il valore e la specificità dell'autore. Esiste infatti una prospettiva costante delle sue ricerche che orienta l'elaborazione filosofica nel tentativo di scoprire, far emergere e risaltare la possibilità di un universo dell'esperienza umana - intesa come complesso sociale condiviso - che articola una produzione di senso distante dal vincolo metafisico dei processi di oggettivazione che caratterizzano, al contrario, il pensiero logico-concettuale.

Lévy-Bruhl non fu mai un etnologo, né un paleontologo. La sua ricerca restò ostinatamente ancorata alla riflessione sui processi mentali dell'oggi e alla variabile straniante del loro sconvolgimento. Il problema della mentalità primitiva è dunque il problema della natura dell'esperienza umana, dei processi che la ordinano, dei fini che la orientano. Sociologia e antropologia come scienze umane non bastano per decifrarne le tensioni fondamentali. Il primitivo è pertanto la forma specchiata entro la quale studiare la radicalità di una forma dell'esperienza mentale e sociale irriducibile ai processi logico-concettuali del pensiero. Il primitivo è una possibilità di essere altrimenti. Una possibilità anche nostra in quanto propria della natura umana in genere ed espressa da «*ces hommes que nous appelons, bien improprement, primitifs, et qui sont à la fois si loin et si près de nous*»³

3 L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922, p. III.

Dalla scienza dei costumi all'antropologia

1.1 Eredità del kantismo in Durkheim

Lévy-Bruhl è un pensatore la cui vicenda intellettuale appare come stretta tra il debito nei confronti di alcune delle tradizioni di ricerca filosofica del suo tempo e la tendenza a forzarne l'impianto concettuale per inseguire un'intuizione filosofica propria.

Questa immagine sembra consegnarci il profilo di un autore contrassegnato dai limiti di una mancata originalità filosofica ma che, allo stesso tempo, per la brillantezza della sua intuizione, è capace di segnare il tempo di quelle stesse tradizioni, mettendole in crisi e innovandole. Per comprendere la portata di questa intuizione, prima ancora di qualificarla concettualmente, occorre risalire le tradizioni di pensiero attraverso le quali l'autore è stato costretto a concepirla o ha potuto concepirla.

Certamente la sociologia di Durkheim ha nell'opera di Lévy-Bruhl un peso preponderante. Essa permette a Lévy-Bruhl di situarsi all'altezza dello studio delle società concrete. Così facendo egli sottrae la sua ipotesi sia a una teoria dei modi della conoscenza, ovvero a una psicologia, sia a una teoria della conoscenza in senso stretto, ovvero a una gnoseologia. Anche nei termini di ricerche apparentemente circoscritte alla definizione dei caratteri di un tipo antropologico dell'umano, Lévy-Bruhl guarda primariamente a nuove possibilità per l'umano di essere, rappresentarsi ed essere rappresentato come altro da sé. Egli contemplerà sempre la possibilità di un'altra forma della razionalità umana e si metterà alla ricerca di questa.

È interessante ricostruire il sorgere della riflessione sociologica di Durkheim per cogliere una serie di sviluppi concettuali di cui anche le ricerche di Lévy-Bruhl godranno. Sarà sempre entro il duplice movimento di raccolta di un patrimonio filosofico e di suo parziale rifiuto e superamento che Lévy-Bruhl potrà scartare alcune difficoltà, porre il suo problema e inquadrare meglio la prospettiva delle sua intuizione: un'altra forma della razionalità umana è possibile?

Davanti alla tradizione della filosofia moderna, in particolar modo di quella francese, Lévy-Bruhl cerca in primo luogo risorse utili a porre nuove condizioni di possibilità per esprimere il

suo problema. Questo non sarebbe neanche formulabile secondo la razionalità della filosofia moderna che dal metodo ricava i principi per le condizioni di intellesione del fenomeno⁴. Lévy-Bruhl è ben conscio di questo nodo concettuale: tutta la prima parte della sua carriera di studioso è dedicata alle ricerche di storia della filosofia, con particolare attenzione alla contemporaneità filosofica. Per far avanzare la sua intuizione Lévy-Bruhl dovrà liberarsi di un certo kantismo, che condizionavano le stratificazioni del pensiero filosofico a lui contemporaneo e la stessa nascente disciplina sociologica.

a) 1898-1903: la tesi sociologica

Prendiamo le mosse dalla sociologia. Nello sforzo di Durkheim di conquistare un'autonomia della disciplina sociologica, approntando peraltro una serie di concetti che saranno indispensabili alla riflessione di Lévy-Bruhl, si può scorgere il conflitto con l'eredità del kantismo per come penetrò negli ambienti filosofici francesi del XIX secolo. Si tratta di ponderare la sua influenza e l'esigenza di operare una frattura nei suoi confronti.

Nel fascicolo del 1903 dell'*Année Sociologique*, la rivista fondata nel 1896 da Durkheim, viene pubblicato un articolo che porta la firma dello stesso Durkheim e del nipote, Marcel Mauss. *De quelques formes primitives de classification*⁵ dedica una rassegna etnografica alle notizie sui popoli australiani e del nord America per dimostrare come le classificazioni, i concetti classificatori e le relazioni logiche tra gruppi di oggetti classificati sorgano sul

4 "The "philosophy of clear ideas" which, upon the whole, predominated in France under different forms till the end of the eighteenth century, proceeded from Descartes. This philosophy took it for granted that among the various ways of representing reality, there is one which is adequate and is recognisable on account of its clearness and its sufficient 'evidence'. In this perfectly intelligible representation we have truth at its source, and though henceforth experience is still useful for the confirmation of our conclusions, it is no longer necessary for the acquisition of scientific knowledge. When in possession of the principles, we can deduce the consequences, as is done in mathematics. Thus Descartes undertook to construct the physical universe, if only he were given extension and the laws of motion; thus Condillac undertook to construct the phenomena and faculties of the soul, if only he were given sensation; and thus also did Rousseau construct society, and Auguste Comte the positive religion.

Now, to discover principles, as well as to build upon those principles, method is necessary. Thence, the great importance attached to method by nearly all French philosophers.", L. Lévy-Bruhl, *History of modern philosophy in France*, Open Court-Kegan Paul, Chicago-London, 1899, pp. 470-471.

5 É. Durkheim, M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude de représentation collectives*, «L'Année sociologique», 6, Alcan, Paris, 1903, pp 1-72.

modello delle relazioni sociali interne ai raggruppamenti umani.

Nous avons vu, en effet, comment c'est sur l'organisation sociale la plus proche et la plus fondamentale que ces classifications ont été modelées. L'expression est même insuffisante. La société n'a pas été simplement un modèle d'après lequel la pensée classificatrice aurait travaillé; ce sont ses propres cadres qui ont servi de cadres au système. Les premières catégories logiques ont été des catégories sociales; les premières classes de choses ont été des classes d'hommes dans lesquelles ces choses ont été intégrées. C'est parce que les hommes étaient groupés et se pensaient sous forme de groupes qu'ils ont groupé idéalement les autres êtres, et les deux modes de groupement ont commencé par se confondre au point d'être indistincts.⁶

In chiusura, Durkheim e Mauss suggeriscono come questa tesi sociologica possa estendersi anche alle nozioni di spazio, tempo, causa, sostanza e ad altre categorie⁷.

Per avanzare la tesi che i modelli di organizzazione sociale dell'umano ne fondino anche i modelli di esperienza, Durkheim deve assumere una prima difficoltà: il dominio delle leggi psicologiche e di quelle sociologiche sono vicini, come distinguerli e separarli? Qual è innanzitutto la forma di espressione e dunque l'oggetto della ricerca della ricerca sociologica? Nel 1898 nella *Revue de métaphysique et de morale* Durkheim pubblica un articolo dal titolo *Représentations individuelles et représentations collectives*. Qui leggiamo:

La vie collective, comme la vie mentale de l'individu, est faite de représentations; il est donc présumable que représentations individuelles et représentations sociales sont, en quelque manière, comparables. Nous allons, en effet, essayer de montrer que les unes et les autres soutiennent la même relation avec leur substrat respectif. Mais ce rapprochement, loin de justifier la conception qui réduit la sociologie à n'être qu'un corollaire de la psychologie individuelle, mettra, au contraire, en relief l'indépendance relative de ces deux mondes et de ces deux sciences.⁸

6 Ivi, p.67.

7 “Ce que nous avons essayé de faire pour la classification pourrait être également tenté pour les autres fonctions ou notions fondamentales de l'entendement. Déjà nous avons eu l'occasion d'indiquer, chemin faisant, comment même des idées aussi abstraites que celles de temps et d'espace sont, à chaque moment de leur histoire, en rapport étroit avec l'organisation sociale correspondante. La même méthode pourrait aider également à comprendre la manière dont se sont formées les idées de cause, de substance, les différentes formes du raisonnement, etc.”, ivi, p. 72.

8 É. Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*, «Revue de métaphysique et de

Sono quindi le rappresentazioni sociali la materia dello studio sociologico. Queste devono essere distinte da quelle psicologiche come rappresentazioni collettive e non individuali. La centralità della nozione di rappresentazione sarà fondamentale per Lévy-Bruhl. Egli potrà parlare di una mentalità primitiva come sistema di pensiero e mentalità autonoma a partire dal carattere delle rappresentazioni di questa mentalità. L'attenzione per la nozione di rappresentazione giunge fino a Durkheim da una tradizione neokantiana francese che ha in Charles Renouvier⁹ il suo principale esponente.

b) *Charles Renouvier*.

Nel 1854 Charles pubblica il primo dei suoi *Essais*, veri manifesti filosofici del movimento di ritorno a Kant in Francia. Fin da *Analyse générale de la connaissance* la missione della continuazione dell'opera critica di Kant è associata all'atteggiamento positivista della riduzione della conoscenza alle leggi dei fenomeni. La filosofia stessa, in quanto filosofia critica, ha il compito di stabilire leggi generali, limiti e condizioni della conoscenza.

J'avoue donc nettement que je continue Kant; et, comme une ambition est bonne et nécessaire chez quiconque ose proposer ses pensées au public, la mienne serait de poursuivre sérieusement en France l'oeuvre de la critique, manquée en Allemagne. Pour cela je voudrais m'exprimer plus clairement que ne fit ce grand homme, au moins quant à la clarté indépendante du fond des idées, la seule dont on dispose. Le moyen le plus sûr d'y parvenir est de se montrer méthodique, bref, radical, fidèle aux principes une fois posés. On peut espérer, sans trop de fatuité, de surpasser à cet égard celui dont on met à profit les leçons et les fautes. Mais c'est en vain qu'on m'efforcerait d'épargner au lecteur l'attention ou même le travail. Un vice de la philosophie, dans quelques livres, est une certaine fausse lucidité. Je ne connais pas de science qui soit claire en ce sens-là.

(...) je veux déclarer ici que j'accepte une formule fondamentale de l'école positiviste: la réduction de la connaissance aux lois des phénomènes. Ce principe, dont je dois faire un costant usage, la plus grande partie de ce premier essai est consacrée à l'établir par l'analyse de connaissance elle-même; et je le crois conforme à la méthode de Kant, quoique ce

morale», 6, 1898, p.274.

9 Charles (Montpellier 1815 – Prades 1903), filosofo, fu il principale promotore in Francia del ritorno al criticismo kantiano, in particolar modo nella prima parte della sua carriera filosofica. Tra il 1854 e il 1864 pubblica gli *Essais de Critique générale*. Con François Pillon fonda la rivista *Année Philosophique*.

philosophe, gêné par la tradition métaphysique, ne l'ait pas assez nettement dégagé ou suivi.¹⁰

La metafisica sorge come operazione che distingue la realtà dalla rappresentazione. La metafisica è il feticismo che confonde, nel gioco di rimandi tra differenti piani di realtà, le cose con le rappresentazioni. Di contro, secondo la forzatura interpretativa neo-kantiana, compito del criticismo è propriamente quello di ricondurre ogni realtà al dominio della rappresentazione, l'unico accessibile e conoscibile, negando e rimuovendo il dominio del noumeno.

S'il existe de choses en soi, indépendamment de toute représentation, ces choses nous sont inconnues, ne sont rien pour le savoir, rien pour nous, et que, en conséquence, il n'existe que des représentations. (...) *Ou nous parlons des choses* (il faut bien en parler) *en tant qu'elles représentent et sont représentées, ou nous parlons des choses en tant qu'elles ont de tout autres rapports ou qu'elles n'en ont aucun; mais en tant qu'elles représentent et sont représentées, les choses se confondent avec les représentations; et en tant qu'elles ont de tout autres rapports ou qu'elles n'en ont aucun, elles n'apparaissent pas et sont comme n'étant pas; donc les choses sont des phénomènes quant à la connaissance, et les phénomènes sont les choses.*

Ainsi, nous avons commencé par distinguer les *choses* des *phénomènes*, et dans cette hypothèse que l'ancienne métaphysique nous imposait, nous avons démontré que les choses ne sont pas données à la connaissance. Cela fait, les mots chose et phénomène deviennent pour nous synonymes et nous nous retrouvons à notre point de départ.¹¹

Tutta la prima parte di *Analyse générale de la connaissance* è giustappunto dedicata da Renouvier all'analisi della rappresentazione assumendo il fenomeno come l'oggetto della conoscenza.

Queste prime caratterizzazioni della nozione di rappresentazione fornite da Renouvier sono essenziali per Durkheim e per la sua ipotesi sociologica. Se, come visto, la rappresentazione è innanzitutto rappresentazione collettiva e non individuale¹², essa può essere materia della vita sociale e oggetto dello studio e della ricerca sociologica a condizione di non essere concepita

10 C. Renouvier, *Essais de Critique générale. Première essai: Analyse générale de la connaissance, bornes de la connaissance. Vol. I*, Librairie Philosophique de Ladrange, 1854, pp. X-XI.

11 Ivi, pp. 42-43.

12 Cfr. sopra nota 5.

come riflesso della realtà, ma come la realtà stessa poiché *il n'existe que des représentations*. Durkheim si affaccia al dibattito filosofico del neo-criticismo francese attraverso gli studi con Émile Boutroux, suo maestro all'École Normale Supérieure tra il 1879 e il 1895. Boutroux venne introdotto al kantismo da Hermann von Helmholtz a Heidelberg tra il 1869 e il 1870 e fu presumibilmente il primo a tenere un corso su Kant all'École Normale e alla facoltà di lettere nell'anno accademico 1896/97¹³. Dopo il diploma all'École Normale lo stesso Durkheim si trasferì in Germania in visita alle università di Berlino, Lipsia e Marburgo entrando in stretto contatto con gli ambienti filosofici del ritorno a Kant e con le ricerche psicologiche di Wundt.¹⁴ Secondo Lukes l'importanza per Durkheim dell'incontro con il lavoro di Renouvier e con il neokantismo francese può essere riscontrata in diversi aspetti, ma innanzitutto occorre partire dalla considerazione che *«It would be hard to exaggerate Renouvier's influence on French liberal republicans at the end of the nineteenth century; indeed, it is no too much to say that his philosophy was 'the system from which the political culture and the official metaphysics of the Third Republic derive', especially between 1870 and the turn of the century. It was particularly influential among academics, and especially philosophers»*¹⁵.

Tra i caratteri della tradizione renouvieriana di cui Durkheim si farà erede ne isoleremo in questa sede due nello specifico: l'importanza della nozione di rappresentazione come base della nozione di rappresentazione collettiva e l'interpretazione delle categorie kantiane. Questi paiono determinanti nell'ottica di rintracciare le matrici concettuali che metteranno Lévy-Bruhl in condizione di formulare le sue ipotesi nel quadro degli strumenti concettuali della nascente sociologia per il tramite del contributo imprescindibile di Durkheim.

c) *Teoria della rappresentazione in Renouvier come base della nozione di rappresentazione collettiva.*

Un testo collettivo del 2000, *Durkheim and representation*, a cura di W. S. F. Pickering, ricostruisce le radici, dentro la tradizione filosofica kantiana, della nozione di rappresentazione in Durkheim¹⁶. Abbiamo già evidenziato come in Renouvier e nella sua

13 É. Boutroux, *La philosophie de Kant. Cours de M Émile Boutroux professé à la Sorbonne en 1896-97*, Vrin, Paris, 1965.

14 S. Lukes, *Emile Durkheim: his life and work*, Penguin Books, New York, 1973, pp. 86-95.

15 Ivi, p. 55.

16 W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim and representation*, Routledge, London, 2000.

interpretazione del kantismo la dimensione della rappresentazione sia il piano stesso della realtà. Nel terzo capitolo del volume, redatto da Sue Stedman Jones, vengono circoscritte le specificità della relazione tra rappresentazione e realtà in Renouvier. Queste aiuteranno Durkheim nell'elaborazione della nozione sociologica di rappresentazione. Elenchiamole:

I) *Non ci sono fatti senza rappresentazioni*. L'empirismo è scartato come scienza della realtà. Tutta la conoscenza dell'esperienza è mediata dai termini e dalle condizioni della rappresentazione del dato empirico. La critica dell'empirismo, così decisiva in Kant, viene ereditata da Durkheim attraverso Renouvier aiutandolo a fondare la dimensione empirica e fattiva di una nozione di fatto sociale come rappresentazione e riconducendo le possibilità della conoscenza scientifica allo studio delle rappresentazioni, alle loro condizioni e regole di formazione:

For Renouvier, Kant had destroyed empiricism both as a philosophical method and as a theory of reality. Kant had made it impossible to maintain sensation as a basis of knowledge. He agreed with Kant that empiricism was unsatisfactory, for in giving all knowledge a sensory origin, it had reduced the constitutive laws of the mind to an accidental formation through the action of experience. Kant had shown that experience was indispensable to the appearance of the constitutive laws of the mind. In this, experience is only chronologically to the laws of representation, for it gives the matter of representation. Kant showed that the form bestowed to experience by the laws of representation has a logical priority of experience.

Kant had thus shifted the question of the nature of reality away from empiricism. He had shown that it relied on principles which are not only irreducible to experience, but which are also inexplicable on empiricist principles. The intervention of the laws of representation is required for any approach to reality (...). Kant had also shifted the question of reality towards those principles which logically anticipate and form experience, as central to the constitution and formation of reality, and as central to science. What principles allow the discovery of the real thus became a central question of a post-Kantian theory of science. It was this that Renouvier undertook in *Traité de logique générale* (1875).

It follows that representation is logically independent of empirical data, since that which is given to sense presupposes the activity of co-ordination and form-giving which is central to representation. Since it logically precedes purely sensory information, it is independent of it, and thus representation has a conceptual autonomy of the strictly empirical, which has important consequences for Durkheim's thought. This conceptual autonomy is a presupposition of the relative autonomy of the collective representations, and how he prescribes form and signification in culture. And in the moral dimension, it allows the development of collective moral and human interests over and above economic interests. From this philosophical background, Durkheim inferred methodologically that all

phenomena require and presuppose some level of representation to become objects of experience. Representation thus enters into the constitution of facts. There are no facts without representation: facticity presupposes representation.¹⁷

II) *Il fenomeno è ciò che è rappresentato.* Ci sono due dimensioni fenomeniche: ciò che cade nel dominio sensibile e ciò che è presente alla coscienza in quanto rappresentato come oggetto di conoscenza. Entrambe queste dimensioni hanno lo stesso grado di realtà. In questo senso anche le formazioni sociali e le istituzioni regolative della società – il matrimonio o la religione ad esempio – sono fenomeni con una loro consistenza di realtà perché interpretabili come rappresentazioni, anzi, poiché sono rappresentazioni collettive dei legami sociali esprimono una loro fenomenicità e un grado di realtà specifico. Realtà e fenomenicità sono coestensivi, sostiene Renouvier, distinguerli porta a una deriva ideologica e a un fraintendimento di natura metafisica. Il fenomeno è il primo livello, non complesso, di realtà presente alla coscienza come rappresentazione. Riscontriamo qui, nella critica dei limiti dell'estetica trascendentale kantiana, una forzatura del kantismo da parte di tutto il neocriticismo francese per come tradotto e divulgato da Renouvier. Questa lettura sarà condizione imprescindibile per il sorgere del pensiero sociologico di Durkheim, ovvero per la possibilità di pensare i fatti e le rappresentazioni sociali nella tradizione neo e post-kantiana.

This argument is supported by Renouvier's rather than Kant's theory of phenomena. Phenomena and law constitute the corner-stone of any scientific knowledge of reality. Kant, through the argument of Transcendental Aesthetic, makes space the form of the external senses. Thus for anything to count as phenomenal must be spatial. This definition of Kant serves the interest of physical and mathematical sciences: in this definition nothing social would count as phenomenal. Renouvier, through his critique of Kant (and of ordering of the Transcendental Aesthetic and Transcendental Analytic), argues that the concept of the phenomenal need not be so restricted. Renouvier claimed to be the first in nineteenth-century philosophy to extend the word phenomena from its restriction to sense-objects, to cover ideas, feelings and 'other modes of representation as given'. A phenomenon covers all that is given to consciousness. This is not necessarily sensible in origin of ideas and beliefs, in so far as they are present in consciousness as phenomenal. A phenomenon is that which is represented.

There is thus phenomenalism built into Durkheim's theory of representation. It is for this reason that he can say that social facts are representations.¹⁸

17 S. Stedman Jones in W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim and representation*, cit., pp.41-42.

18 Ivi, p.43.

III) *La realtà della rappresentazione è non materiale*. La critica all'empirismo conduce a un'autonomizzazione della rappresentazione dalla sensazione e quindi a un'autonomia della rappresentazione da una base materiale che farebbe da sostrato rappresentato. In Durkheim la vita psichica e mentale non è riducibile a quella fisica: «*C'est ce qu'on compris les philosophies spiritualistes, et le grand service qu'ils ont rendu à la science, a été de combattre toutes les doctrines qui réduisent la vie psychique à n'être qu'une efflorescence de la vie physique*»¹⁹. In ciò, ancora, Durkheim, seguendo Renouvier, si iscrive nella tradizione kantiana per la quale la materia non ha alcuna priorità ontologica e non è epistemologicamente rilevante se non sotto le condizioni dell'esperienza, considerando le rappresentazioni e le loro regole di formazione.²⁰

For Renouvier it is through representation and its laws that the doctrine of materialism is refuted. Logically, materialism maintains that the object is always anterior to representation. But he argues that objects are constituted and have epistemological existence only within representation. In this sense, matter cannot be the basis of representation. For Renouvier materialism is 'contrary to facts'. Material facts have no 'privilege' of reality or of priority. It is false in denying the existence of psychique phenomena. Psychic phenomena are not simply effects of physical causes. Not only are they real, but since it is only through these that we can know material, it is they that have logical priority. 'Psychic facts are also facts, and are facts which are indispensable for testifying to others'.²¹

19 È. Durkheim, *La division du travail social*, Alcan, Paris, 1893, p. 380.

20 “Ma se pure potessimo dire, tramite l'intelletto puro, qualcosa di sintetico riguardo alle cose in se stesse (il che, peraltro, è impossibile), non lo si potrebbe in alcun modo riferire ai fenomeni, i quali non rappresentano cose in se stesse. In quest'ultimo caso, quindi, dovrò sempre paragonare i miei concetti nella riflessione trascendentale sotto le condizioni della sensibilità, e così spazio e tempo non saranno determinazioni delle cose in sé, bensì dei fenomeni: che cosa mai possano essere le cose in sé, io non lo so e neppure ho bisogno di saperlo, poiché una cosa non potrà mai presentarsi davanti a me, se non in quello che appare.” I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. Costantino Esposito, Milano, Bompiani, 2012, p.505 ; A277, B 333.

21 S. Stedman Jones in W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim and representation*, cit., pp. 45-46; il virgolettato è una citazione da C. Renouvier, «L'ame selon le criticisme», *La critique philosophique*, 1, 1872, p. 130.

IV) *Le rappresentazioni esprimono la realtà generale.* Come Kant, Renouvier respinge quella forma cartesiana di idealismo soggettivo secondo la quale solo l'esperienza interiore è immediatamente esperita, ribaltando questo argomento nel motivo trascendentale secondo il quale l'esperienza interiore è possibile solo attraverso quella esteriore, mediatamente²². Inoltre, come visto in precedenza, la realtà espressa nelle rappresentazioni eccede sia la dimensione empirica che quella materiale. Renouvier, va anche oltre. Un senso generale della realtà si esprime nella rappresentazione nella misura in cui questa è condivisa. «*Through arguing that representation is only possible if it is shared, he opposes the egocentric approach of Cartesian idealism. 'I say representation and not my representation, for I know nothing of myself and my representation except through representation'. In this way, he argue for representation as a reality which is independent both of the self and of nature. He opposes representation to both subjective idealism and materialism and identifies it with a general sense of reality*».²³

Sarà questo insistere sulla dimensione generale da parte di Renouvier che consentirà a Durkheim di concepire prospettiva sociologica attraverso la rappresentazione collettiva come espressione di un fatto sociale.

V) *I fatti sociali, come rappresentazioni, si costituiscono fuori dalla coscienza individuale.* È quanto Durkheim afferma nel capitolo d'esordio de *Les règles de la méthode sociologique* (1895): «*Voilà donc des manières d'agir, de penser et de sentir qui présentent cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles*»²⁴. Si tratta ancora di un'indicazione raccolta dalla tradizione kantiana che distingue tra una sfera esteriore

22 “Sicuramente la rappresentazione io sono, la quale esprime la coscienza che accompagna ogni pensare, è ciò che racchiude in sé immediatamente l'esistenza di un soggetto, ma non è ancora una conoscenza empirica, ossia un'esperienza: per quest'ultima, infatti, oltre al pensiero di qualcosa di esistente, occorre anche un'intuizione, e questa volta interna, rispetto alla quale – ossia rispetto al tempo – il soggetto deve essere determinato. A tal fine sono necessari oggetti esterni, sicché di conseguenza la stessa esperienza interna sarà possibile solo mediatamente e solo tramite quella esterna.” I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit. p. 431; B277.

23 S. Stedman Jones in W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim and representation*, cit., p. 47; il vigolettato è una citazione da C. Renouvier, *Traité de logique générale et formelle*, 3^{me} édition, Colin, Paris, 1912, pp. 59-60.

24 É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris, 1895, p. 6.

e una interiore del reale. Renouvier sviluppa questa distinzione: «*If the concept of representation is adequate for a doctrine of reality, it must accommodate the inner, where the self can be located, and the outer, the sphere, ad he puts it, of external relations. These two aspect of representation are the inner (le dedans) and the outer (le dehors) respectevly. The latter indicates externality, which can of course include nature. But it has this peculiarity in Renouvier's logic of indicating relations other than the self, that is, external relations. In this sense is quite appropriate to hold that social facts, as representations, are constituted in a sphere of relations other than the self, or the 'individual conscience'.*».²⁵

Se, infatti, le rappresentazioni esprimono la realtà in generale, i fatti sociali, come sistema delle relazioni esterne, non possono essere ridotti alla coscienza individuale. Si tratta, per Durkheim, di sottrarsi al rischio dello psicologismo, uno sforzo, come visto sopra, che lo impegna proprio in quegli anni.

VI) *Allo stesso tempo l'intera natura delle rappresentazioni è mentale.* Se Kant distingue tra una sfera interiore e una esteriore del reale, egli stabilisce anche la coincidenza dell'ambito mentale con le rappresentazioni. Durkheim raccoglie la tesi. Ma per Kant le rappresentazioni sono ciò che la mente produce come insieme delle facoltà conoscitive. Durkheim rompe con questa posizione, considerando la stessa mente come un insieme di rappresentazioni²⁶. Questa frattura con il kantismo sarà resa possibile da Renouvier: «*Renouvier criticized the very concept of a faculty of mind. The concept of faculty is a kind of 'thinker in itself' which is an empty idea, for it implies a thinking behind thinking: we do not need to make Renouvier rejects the whole faculty structure of the Critique of Pure Reason. He rejects the division into separate the mind a ghostly presence behind its activities. The concept of faculty is not needed with representations. faculties of sensibility, understanding and above all reason. Their functions can be retained within the logic of representation. This is a crucial step towards 'representations' without Kant's architectonic.*».²⁷

La coscienza è, sia per Renouvier sia per Durkheim, la condizione della rappresentazione, la quale, come in Kant d'altra parte, si compone di specifici atti mentali. Lévy-Bruhl saprà

25 S. Stedman Jones in W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim and representation*, cit., p.48.

26 «*L'homme n'est rien autre chose, au point de vue physique, qu'un système de cellules, au point de vue mental, qu'on système de représentations*», È. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 325.

27 S. Stedman Jones in W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim and representation*, cit., p.50.

giovarsi della delimitazione del mentale all'insieme delle rappresentazioni. Avanzando in questa direzione potrà parlare di mentalità come sistema sociale delle rappresentazioni collettive condivise da un gruppo umano.

La rassegna di Sue Stedman Jones permette di radicare nella tradizione del kantismo francese l'emergere della prospettiva sociologica attorno alla categoria di rappresentazione prima, e in seguito di rappresentazione collettiva. Per riassumere e tratteggiare con più nitidezza i caratteri della specifica nozione di rappresentazione elaborata da Durkheim sulla scorta della lettura kantiana di Renouvier si può affermare che, innanzitutto, qualsiasi fenomeno richiede di costituirsi in rappresentazione per essere oggetto di esperienza e conoscenza. Pertanto gli stessi fatti sociali, in quanto principalmente fenomeni, non sorgono che su rappresentazioni e sono essi stessi rappresentazioni. La rappresentazione non è in difetto rispetto alla cosalità del fenomeno²⁸, anzi ha la stessa consistenza di realtà, e quindi l'esplorazione, analisi e studio delle rappresentazioni può aspirare a un certo grado di scientificità, prescindendo da qualsiasi addebito e relazione con una base materiale dei fenomeni. Le rappresentazioni esprimono la realtà in generale pur non riferendosi ad alcuna materialità, e anzi eccedendola come sistema condiviso di relazioni, codici e convenzioni umane, quindi sociali. In ciò la qualità della rappresentazione secondo Durkheim è interamente mentale e prodotta, non dalla coscienza individuale, ma bensì da quello stesso sistema sociale.

d) *Renouvier e l'interpretazione delle categorie kantiane.*

Come accennato in precedenza, c'è un secondo lascito di Renouvier a Durkheim, si tratta dell'interpretazione delle categorie kantiane. Scrive Lukes:

There is an even more fundamental respect in which Renouvier may well have influenced Durkheim. Kant had maintained that Reason, and in particular the categories of thought, are given *a priori*. Renouvier interpreted this position in a particular direction: 'criticism', he maintained, 'subordinates... theoretical to practical reason', thus stressing the role of will and choice in the constitution of Reason, in establishing the nature of the fundamental principles which order our experience. Renouvier's epistemology could thus be seen to

28 Nella prefazione alla seconda edizione de *Les règles* Durkheim scrive: "Nous ne disons pas, en effet, que les faits sociaux sont des choses matérielles, mais sont des choses au même titre que les choses matérielles, quoique d'une autre manière", È. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris, septième édition, 1919, p. XI.

imply that Reason, and the categories of thought (space, time, substance, cause, etc.), could be otherwise. One can see that it is a relatively easy step from this to the sociological epistemology which Durkheim began to elaborate first in his essay with Mauss in *Primitive Classification* and later in *The Elementary Forms of the Religious Life*. If Reason was contingent in the sense that categories ordering experience could be otherwise, then it was reasonable to argue that they varied with societies and were socially determined.²⁹

Nella terza parte del *Premier Essai*, al capitolo XXVI, Renouvier si addentra nella definizione delle categorie.

Les catégories sont les lois premières et irréductibles de la connaissance, les rapports fondamentaux qui en déterminent la forme et en règlent le mouvement. Comme données dans une représentation actuelle, elles tombent sous l'expérience, elles sont particulières, et cela à quelque point qu'elles se multiplient et que les hommes s'accordent à les poser, et à les poser générales: en ce sens, il importe peu que le phénomène soit plus ou moins répété, constaté dans un esprit ou dans plusieurs autres: l'expérience, en tant que telle, ne donne point le général. L'universalité propre aux catégories consiste en ce que, passant nécessairement sous les conditions de l'expérience, capables de l'envelopper, propres à la conduire et à lui imposer des règles. Nous nous attendons à trouver les catégories constamment vérifiées par le développement indéfini de l'expérience, et l'ensemble des rapports qu'elles sont propres à embrasser compose pour nous la série de l'*expérience possible*.³⁰

La legge più generale è la stessa legge di relazione che mette in rapporto tra loro le rappresentazioni. Quella di relazione è dunque la prima categoria. Procedendo dal semplice al complesso, dall'astratto al concreto, Renouvier elenca altre otto categorie, o leggi: numero, estensione, durata, qualità, forza, finalità e personalità.

In Kant le categorie sono i concetti puri dell'intelletto, ovvero le funzioni supreme di unificazione del molteplice dell'esperienza svolte dall'intelletto. “L'unificazione è la rappresentazione dell'unità sintetica del molteplice”³¹. Le categorie appartengono all'intelletto

29 S. Lukes, *Emile Durkheim: his life and work*, cit. pp. 56-57; il virgolettato è una citazione da C. Renouvier, *Science de la morale*, Alcan, Paris, 1869, I, p. 14.

30 C. Renouvier, *Essais de critique générale, Premier Essai: Traité de logique générale et de logique formelle*, Colin, Paris, 1912, p.120.

31 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit. p. 241.

come funzioni trascendentali, hanno cioè bisogno di un contenuto per attivarsi. In questo senso si tratta di concetti *puri* e non *empirici*. Insomma i fenomeni sono pensati, ovvero diventano oggetti della nostra conoscenza, se ricondotti tramite rappresentazioni sintetiche alle forme universali entro le quali l'intelletto, attraverso concetti puri, le categorie, ordina il reale, l'esperienza. Inoltre, poiché pensare significa giudicare, ovvero attribuire sinteticamente un predicato a un soggetto, esprimendo dunque l'attività unificatrice dell'intelletto, le categorie saranno dodici come le modalità di giudizio, cioè le modalità entro le quali rientrano tutti i predicati possibili. In questo senso Kant può affermare che le categorie “sono concetti di un oggetto in generale, onde l'intuizione di esso è considerata come determinata rispetto a una delle funzioni logiche del giudicare”³².

Nel 1875 Renouvier pubblica una seconda edizione del *Premier Essai*, notevolmente riveduta, aumentata e soprattutto corredata, in coda a ogni capitolo, da ampie *observations et développements*. La profondità della revisione induce l'autore anche a battezzare il lavoro con un nuovo titolo: *Essais de critique générale, Premier Essai: Traité de logique générale et de logique formelle*. In coda al XXVI capitolo Renouvier, come *Observations et développements*, aggiunge le proprie riflessioni critiche sul sistema delle categorie kantiane. Renouvier si addentra in una critica minuziosa i cui tratti notevoli sono espressi mediante le seguenti tesi:

I) *Il vizio radicale dell'assenza della categoria di relazione*. Come visto sopra la categoria di relazione è per Renouvier la legge più generale di tutte le rappresentazioni, la condizione di possibilità perché si dia la conoscenza dei fenomeni nello stabilire l'ordine e il rapporto delle rappresentazioni tra di loro. Kant avrebbe ignorato questo fattore supponendo dimensioni ulteriori rispetto a quella fenomenica. Questa supposizione sottintenderebbe una deriva di natura metafisica nell'opera del filosofo di Königsberg.

L'obscurité (réelle) de ses ouvrages me semble tenir principalement à ce que l'analyse des phénomènes, ou rapports constitutifs de la connaissance dans la nature et dans le moi, analyse qu'il poursuit avec une rare profondeur, est altérée par la supposition de quelque autre chose encore que ces mêmes rapports tant particuliers que généraux. La loi de ses catégories aurait été bien différente s'il avait aperçu dans la catégorie de *relation* la clef de toutes les autres. Les défauts graves et nombreux du système dépendant de ce vice radical qui la défigure.

Tout abord, Kant se propose l'impossible en voulant prouver que ces catégories sont les véritables, et qu'il n'y en a ni plus ni moins qu'il n'en énumère. Il est de l'essence de toute

32 Ivi, p.237.

l'analyse première d'être vérifiable par ceux qui la répètent, et n'être point démontrable autrement. Kant procède à l'énumération des catégories en distinguant et définissant les formes possibles du judgment. (...) Sa classification est artificielle et arbitraire. Il ne remarque pas que tous le judgmentens ont une forme commune, la *relation*; que tous impliquent en cela les notions d'*identité* et de *diversité*, d'*accord* et de *désaccord*, qu'il lui plait de reléguer ailleurs sous le nom de concepts réfléchis.³³

In un testo critico del 1904 su Renouvier, Edgar Janssens, professore presso l'università di Liegi, riconduceva a Comte le radici della contestazione all'impostazione trascendentale kantiana rintracciabile nel neocriticismo come tradotto, impostato e tramandato da Renouvier.

On peut voir en quelle mesure importante le néo-criticisme a subi, dans sa théorie de la relativité et dans les développements de ce principe, l'influence du *Cours de philosophie positive* d'Auguste Comte ("La philosophie positive se distingue surtout de l'ancienne philosophie théologique ou métaphysique par sa tendance constante à écarter comme nécessairement vaine toute recherche quelconque des causes proprement dites soit premières, soit finale, pour se borner à étudier *les relations invariables qui constituent les lois effectives* de tous les événements observables" A. Comte, *Cours de philosophie positive*, VI, Paris, Bachelier, p. 701). Cette influence que Renouvier, d'ailleurs, a la loyauté de reconnaître, sera encore non moins évidente, dans la suite de l'exposé de la loi de relation. La philosophie et les sciences auront à tâche, selon lui, d'étudier les lois phénoménales. Elles devront les reconnaître dans l'ordre représentatif et sans l'ordre représenté. Nous avons déjà vu, en effet, que ces deux ordres ne sont constitués que de rapports. Il est donc naturel que le seul objet d'étude, pour le philosophe et le savant, ce soient ces rapports et surtout l'élément constant et essentiel qui les règle.³⁴

Per Renouvier lo studio delle relazioni invarianti che reggono i fenomeni è circoscritto all'ambito del mentale come studio delle rappresentazioni e della legge di relazione che ne regola i rapporti. In questo senso esiste per Renouvier comunque una forma unitaria del pensiero umano, retta da regole invarianti nello stabilire relazioni tra le rappresentazioni. Questa premessa sarà importante per Durkheim: sebbene le categorie siano socialmente determinate, ed è quindi possibile ammettere una loro variazione di società in società, esiste

33 C. Renouvier, *Essais de critique générale, Premier Essai: Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., p. 133.

34 E. Janssens, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier*, Alcan, Paris, 1904, pp. 58-59.

pure una categoria unica e unitaria della forma del ragionamento umano da rintracciare nella categoria di relazione e che appartiene alla forma del ragionamento umano nella sua universalità. Ciò, come vedremo in seguito, sarà importante nel chiarire i termini della critica al prelogismo mossa da Durkheim a Lévy-Bruhl. Quest'ultimo infatti tratta la nozione stessa di logica comune a Renouvier e a Durkheim ammettendo, al contrario di questi, come sia invece possibile contemplare la variabilità umana della categoria di relazione e dunque una forma non unitaria e invariante del ragionamento umano nello stabilire relazioni tra le rappresentazioni.

II) *Il vizio della divisione della conoscenza umana in facoltà distinte*. Risolvendo nel dominio della rappresentazione lo studio delle relazioni tra i fenomeni e delle leggi che ne regolano il rapporto, Renouvier cerca un piano di immanenza nello scambio tra realtà mentale e sociale e in questo senso si scaglia contro Kant, accusandolo di una deriva metafisica nello scivolamento da una prospettiva trascendentale a una trascendentista. Renouvier scarta questa difficoltà, a suo avviso, considerando il sé come soggetto a una delle categorie, quella di *personalità*, che abbraccia tutte le altre dal punto di vista dell'uomo. Kant non l'annovera nella sua tavola delle categorie e ciò porta a una scissione dei piani della realtà, considerati dal punto di vista dell'uomo, esterno a questi:

Dés que la conscience ne paraît point à sa place entre les catégories, elle s'attribue une autre fonction dans le système, dont le caractère est dès lors profondément modifié. Le *soi*, qui n'est ni traité comme une loi des phénomènes, ni analysé à l'instar de toutes autres lois, s'impose à la connaissance sous un point de vue opposé, et y intervient au nom du *moi* du philosophe. De là cette division de la science par les facultés, abstractions dangereuses qui tendent à s'ériger en entités; de là cet idéalisme qui, pour être appelé transcendant, n'en est pas moins un chemin conduisant à l'idéalisme transcendant, si vainement réfuté par Kant.³⁵

La divisione delle facoltà kantiane per Renouvier è mal fondata. Le facoltà possono essere infatti ricondotte al sistema delle categorie. La ragione, come facoltà di generalizzare, è compresa nella categoria di *qualità*, mentre sensibilità e intelletto sono ricondotte rispettivamente alle categorie di *causalità* e, come visto sopra, di *personalità*.

35 C. Renouvier, *Essais de critique générale, Premier Essai: Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., p. 135.

Le partage de la connaissance en trois branches, *sensibilité, entendement, raison*, est d'ailleurs, mal fondé. La raison, c'est-à-dire, selon Kant, la *faculté de généraliser*, est une simple dépendance de la catégorie de qualité: c'est du moins ce que l'analyse exacte de celle-ci me fait voir; elle ne diffère donc pas essentiellement de l'entendement, dont les catégories sont les lois constitutives. L'entendement, à son tour, cette *faculté de grouper des perceptions sous certaines lois*, ne se sépare point de la sensibilité, *faculté passive d'acquiescer des perceptions immédiates*: les phénomènes sentis ne sont pas sans activité dans la connaissance, ni les phénomènes pensés ne sont sans passivité; les uns et les autres se mêlent inextricablement; le médiat et l'immédiat n'ont qu'une signification relative, et l'immédiat pur supprimerait la perception en identifiant ses deux termes (deux points géométriques qui se touchent, se confondent). On voit à qui se réduit cette grande division. Quoi qu'il en soit, la distinction du mode sensible et du mode intellectuel appartient à l'étude des catégories de causalité et de personnalité, et ainsi tout rentre dans le système unique des catégories, pourvu que ce système soit complet. Mais la personnalité n'est pas pour Kant une catégorie³⁶.

Il sistema delle categorie è dunque unico nel senso che è unico il sistema della logica umana, ovvero delle leggi mentali che reggono e regolano i rapporti tra le rappresentazioni. I fenomeni rappresentati, percepiti o rappresentati, vi si *mescolano* inestricabilmente.

III) *L'operazione impropria di aver dedotto le categorie dalla tavola dei giudizi*. Si capisce come per Renouvier l'operazione kantiana di deduzione delle categorie dalle forme del giudizio sia del tutto ingiustificabile. Le categorie sono espressione dell'indissolubilità del fenomeno rappresentato con la materia. Ne descrivono i caratteri di universalità. Se l'articolazione delle facoltà kantiane è mal fondata, proprio per questo le categorie non possono né essere intese solo come le categorie dell'intelletto, né, tanto meno, gli atti del pensare e del giudicare possono essere tra loro assimilati. Ancora Janssens aiuta ad illustrare al meglio la critica al "preteso"³⁷ modo kantiano di deduzione delle categorie dalle forme del giudizio: «*Le philosophe de Königsberg a groupé, on le sait, ses douze catégories, selon quatre titres: la quantité, la qualité, la relation et la modalité. Et il prétend que c'est l'analyse de la faculté de connaître qui l'a amené à faire cette division. Erreur, dit Renouvier: Kant s'est borné, pour deux titres: la quantité et la qualité, à reprendre sans examen, une classification scolastique, relative aux propriétés du jugement et qui est entièrement fautive.*

³⁶ Ivi, pp. 134-135.

³⁷ Ivi, p. 139.

*D'autre, pour la distinction de douze catégories, Kant l'a faite à la suite d'une analyse de la faculté de juger. Mais le jugement n'est pas notre seul acte intellectuel. Juger et penser ne sont pas identiques».*³⁸

IV) *L'aver considerato spazio e tempo come forme dell'intuizione, non contemplandole dunque come categorie perché sottratte alla forma della rappresentazione.* A giudizio di Renouvier un altro vizio della filosofia kantiana risiederebbe nell'aver considerato le nozioni di spazio e tempo come forme pure dell'intuizione e non come categorie. In realtà, sostiene Renouvier, è possibile ricondurre al sistema delle categorie anche spazio e tempo.

Kant ne les range pas au nombre des catégories; il les nomme formes primitives de la sensibilité. Cependant, si nous observons que ces formes se construisent dans la représentation à la manière de tous les autres rapports, par thèse, antithèse et synthèse, distinction, union et détermination; que, de plus, et ceci est la doctrine de Kant, elles partagent avec les catégories la propriété de se poser en enveloppant par anticipation le domaine de l'expérience possible, nous trouverons convenable de ne pas les séparer.³⁹

Durkheim riprenderà queste valutazioni di Renouvier. Per Durkheim spazio e tempo sono considerati come categorie. Warren Schmauss, in uno studio del 2004 sulle interpretazioni della teoria delle categorie kantiana, indaga in profondità, a partire dalle critiche nel mondo filosofico tedesco, la tradizione del rifiuto della distinzione kantiana tra le categorie e le forme dell'intuizione.

Like many philosophers in his intellectual milieu, Durkheim rejected Kant's distinction between the forms of intuition and the categories. The french philosophers Durkheim knew were probably at least indirectly influenced by Kant's earliest critics in German. According to Frederick Beiser, the first person to deny Kant's distinction between the forms of intuition and the categories was johann Georg Hamann (1730-88) in his *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* (1788). Hamann had understood Kant as relegating the forms of intuition and the categories to two separate mental faculties, the sensibility and the understanding, respectively, and criticized Kant for failing to explain how they interact. In particular, Kant could not explain how the pure concepts of the understanding applied to

38 E. Janssens, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier*, cit. pp.70-71.

39 C. Renouvier, *Essais de critique générale, Premier Essai: Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., p. 134.

sensible intuitions. According to Hamann, it was better not to separate these faculties in the first place but rather to consider all the intellectual functions of human beings as forming an indivisible whole (F. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, pp 41-42). This criticism of Kant could have entered France by way of Cousin, as he spent a month in 1818 in Munich visiting Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), who had read and admired Hamann's *Metakritik*, and Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854). At least we know that Cousin, like Jacobi, rejected the distinction between the forms of intuition and the categories and influenced his eclectic spiritualist followers in this regard. Hamann's critique of Kant's distinction survived for at least a century in France.⁴⁰

È possibile che questa tradizione, ben presente, come visto, in Renouvier, passi a Durkheim per il tramite di Octave Hamelin⁴¹, discepolo proprio di Renouvier e con il quale Durkheim strinse amicizia nei suoi anni a Bordeaux⁴² (1897-1902)⁴³.

Dunque abbiamo visto in quali aspetti, anche e soprattutto polemici, della tradizione

40 W. Schmauss, *Rethinking Durkheim and his tradition*, Cambridge University Press, 2004, p.39.

41 Nelle prime pagine di *Les formes élémentaires de la vie religieuse* Durkheim si richiama esplicitamente a Hamelin per suffragare l'affiliazione delle nozioni di spazio e tempo all'insieme delle categorie dell'intelletto: "Il existe, à la racine de nos jugements, un certain nombre de notions essentielles qui dominent toute notre vie intellectuelle; ce sont celles que les philosophes, depuis Aristote, appellent les catégories de l'entendement: notions de temps, d'espace (Nous disons du temps et de l'espace que ce sont des catégories parce qu'il n'y a aucune différence entre le rôle que jouent ces notions dans la vie intellectuelle et celui qui revient aux notions de genre ou de cause, v. sur ce point Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 63, 76, Paris, Alcan, puis P.U.F.), de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité, etc. Elles correspondent aux propriétés les plus universelles des choses. Elles sont comme les cadres solides qui enserrant la pensée; celle-ci ne paraît pas pouvoir s'en affranchir sans se détruire, car il ne semble pas que nous puissions penser des objets qui ne soient pas dans le temps ou dans l'espace, qui ne soient pas nombrables, etc.", É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., pp. 12-13; cfr. anche É. Durkheim, «De quelques formes primitives de classification», cit.

42 "Renouvier au contraire qu'il lut pour la première fois dans le même temps, enthousiasma Durkheim et le marqua d'une empreinte qui ne devait jamais s'effacer. Son Renouvierisme fut d'ailleurs entretenu plus tard et accentué encore quand il connut à Bordeaux cet autre Renouvieriste, Hamelin, qui devait être pour lui un si grand ami", G. Davy, «Émile Durkheim», *Revue de métaphysique et de morale*, a 26, n.2, 1919, p. 186.

43 S. Lukes, *Emile Durkheim*, cit. pp. 99-109.

neokantiana si radichino due nozioni importantissime per il sorgere delle tesi sociologiche: la nozione di rappresentazione e quella di categoria. Renouvier le strappa a un certo kantismo riqualificandole in parte. Durkheim raccoglie le indicazioni di Renouvier ma sarà grazie a un altro autore, Paul Janet⁴⁴, che Durkheim potrà sintetizzare le interpretazioni renouvieriane entro un'ipotesi sociologica, in particolar modo in riferimento alla teoria delle categorie sociologiche.

e) *Paul Janet*.

Insieme a Boutroux, tra gli altri, Paul Janet fu membro della commissione che nel 1882 promosse Durkheim all'*aggrégation de philosophie* all'*École normale*. Non sembra questo essere un contatto estemporaneo tra i due, poiché nell'introduzione alla prima edizione di *De la division du travail sociale* (1893), prima opera di Durkheim sviluppata proprio sulla sua tesi, Janet viene citato ripetutamente. Nel 1879 Janet pubblicò un manuale dedicato all'insegnamento della filosofia nei licei: *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*⁴⁵. Il testo incontrò ampio successo, conoscendo numerose ristampe e anche traduzioni, specie alla luce delle indicazioni della commissione ministeriale del 1880 che stabilì i programmi d'insegnamento della filosofia nei licei francesi e di cui pure lo stesso Janet fece parte⁴⁶. Sembra che Durkheim adottò questo testo nel suo insegnamento al liceo di Sens tra il novembre 1882 e il febbraio 1884⁴⁷, servendosi della seconda edizione del manuale stampata nel 1883. Un suo allievo del periodo, André Lalande⁴⁸, poi accademico di successo, testimonia

44 Paul Janet (Parigi 1823-1889), filosofo, fu insegnante nei licei prima di filosofia morale e poi anche di logica dal 1845 al 1864, anno in cui vinse la cattedra di storia della filosofia a La Sorbona. Il suo contributo filosofico s'inscrive nella tradizione dell'eclettismo francese dell' XIX secolo inaugurato da Cousin. Fu suo nipote il noto psicopatologo Pierre Janet (1859-1947) le cui indagini di psicologia sperimentale devono molto alle prime trattazioni secondo metodo scientifico intraprese proprio da Paul Janet.

45 P. Janet, *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, Paris, Ch. Delagrave, 1879, 1881 deuxième ed.

46 Sul tema consultare John I. Brooks III, «The definition of sociology and sociology of definition», in *Émile Durkheim: critical assessments of leading sociologists*, vol. II, ed. by W. S. F. Pickering, London, Routledge, 2001, pp. 240-244.

47 S. Lukes, *Émile Durkheim*, cit. p. 64.

48 André Lalande (Digione 1867- Asnières 1963), filosofo, insegnò presso La Sorbona. Fu autore polemico con il positivismo e in particolare con l'evoluzionismo spenceriano. Nel 1927 pubblicò l'importante *Vocabulaire*

come già al tempo l'insegnamento di Durkheim fosse intriso di un certo kantismo⁴⁹.

Al capitolo quarto dello studio di Warren Schmauss già citato in precedenza viene approfondito il rapporto tra Durkheim e Janet. Schmauss sostiene la tesi che attraverso il *Traité* Durkheim recepisca una compiuta concezione filosofica delle idee rappresentative come entità mentali, ponendo così le basi di una teoria delle categorie, sorta sì in seno al kantismo, come dimostrato dalle letture di Renouvier, ma emancipata definitivamente da Kant.

Innanzitutto occorre rilevare come Janet dedichi particolare attenzione al tema del metodo filosofico. Egli è interessato al problema della fondazione scientifica del discorso filosofico. Il metodo scientifico si fonda sulle ipotesi. L'ipotesi, per essere ritenuta valida, “*doit être fondée sur des faits*”⁵⁰. Proprio negli appunti dei suoi anni di insegnamento al liceo di Sens, le cosiddette *Sens lectures*, Durkheim approfondisce questa concezione: il metodo sperimentale non ha a che fare con la manipolazione dei fenomeni ma con l'esistenza di un'ipotesi:

L'expérimentation, a-t-on dit, est caractérisée par l'action de l'expérimentateur sur les phénomènes observés. Mais alors l'astronomie se trouverait exclue des sciences expérimentales.

Qu'est-ce donc qui constitue l'expérimentation? *C'est l'existence d'une hypothèse*. L'expérimentation est une observation destinée à prouver une hypothèse préalable. L'hypothèse, a dit Claude Bernard, est l'idée directrice de l'expérimentation. Peu importe que nous suscitions ou non les phénomènes artificiellement. Du moment où l'observateur a pour fin de vérifier une idée préconçue, elle devient une expérimentation. L'hypothèse peut n'être pas précise, on peut expérimenter pour voir, pour chercher une forme nette à cette hypothèse; peu importe. Du moment qu'il y a une *idée directrice*, il y a toujours expérimentation.⁵¹

L'ipotesi è dunque un fatto e un'idea direttrice. Ma cosa intende Janet per idea? L'idea, dice, è di natura rappresentativa:

technique et critique de la philosophie.

49 André Lalande *par lui-même*, ed. par G. Davy, Paris, Vrin, 1967, p.3.

50 P. Janet, 1881, cit., p. 475.

51 É. Durkheim, *Cours de philosophie fait au Lycée de Sens*. Paris, manoscritto, Bibliothèque de la Sorbonne, Manoscritto n. 2351, 1884, pp. 368-369.

La théorie des idées représentatives n'a été niée que par a rapport à la perception extérieure; c'est seulement au moment même où je perçois un objet, qu'il faut exclure tout intermédiaire, toute image entre l'objet et ma perception. Mais lorsqu'il s'agit des idées, c'est-à-dire des *conceptions* ou des *souvenirs* de l'objet, nul doute que ces idées ne soient que très légitimement dites représentatives de l'objet, soit immédiatement, s'il s'agit d'images individuelles, soit médiatement, s'il s'agit de concepts généraux.⁵²

Non si tratta, avverte Janet, di tornare a una teoria della conoscenza come *adesione e riproduzione* dell'oggetto nel rapporto mediato tra pensiero e realtà. In questo sembrano prevalere le indicazioni di Renouvier: non c'è spazio per tesi metafisiche che separino realtà da rappresentazione. In questo senso possiamo affermare che lo stesso Janet, servendosi di Leibniz e Kant, si scaglia contro l'empirismo, a suo dire incapace, poiché solo riferito a una percezione della realtà esteriore, di restituire i caratteri di necessità e universalità dei fenomeni⁵³. Le riflessioni di Janet e Durkheim sembrano illuminarsi reciprocamente in un mutuo scambio mettendo in fila una serie di strumenti cardine per la nascente riflessione sociologica: i principi di un metodo scientifico ipotetico-sperimentale e la dignità filosofica delle idee rappresentative in quanto tali considerate pertanto come fatti mentali. Occorre ora però capire quali siano i principi ordinatori della realtà che il lavoro filosofico deve investigare. Necessità e universalità vengono individuati prioritariamente, emergendo come presupposti delle categorie del pensiero. Citiamo per esteso una pagina di Schmauss:

According to Janet, it is the job of philosophy to investigate the universal and necessary principles that are presupposed by the sciences (P. Janet, 1881, cit., p.872). These include the two purely analytic principles of identity and contradiction as well as such synthetic a priori principles as that every body is in space, every event takes place in time, every property presupposes a substance, and every thing that happens has a cause (P. Janet, 1881, cit., pp. 192-3). These principles in turn presuppose the categories:

“When one reflects on these principles of the sciences, one perceives that they imply a certain number of general, fundamental notions, which are in some way the very essence of the human mind. They are common to all the sciences and inherent in human thought. They

52 P. Janet, 1881, cit., pp. 369-370.

53 Ivi, p. 205.

are mixed in all our judgements, just as they are also mixed in all reality. They are, for example, the notions of existence, substance, cause, force, action and reaction, law, purpose, motion, becoming etc. Thus these principles, which one finds at the root of all the sciences, are at the same time the principles of human reason, and whether one considers them as one or the other, there is a science of first principles” (P. Janet, 1881, cit., p.8).

Janet, like Durkheim, did not present a systematic list of categories the way that Kant did, but left the set of categories rather open-ended. Elsewhere he also included space, time, unity, identity, infinity, perfection, necessity, the absolute and even the true, the beautiful, and the good among the categories (P. Janet, 1881, cit., pp. 188-9). However he regarded five of these notions as the most fundamental: substance, cause, space, time and the absolute (P. Janet, 1881, cit., p.196). According to Janet, all of these notions share the following three distinguishing characteristics: (1) they are the highest of all concepts, which would make them either the most abstract and general for the empiricist or the 'first and irreducible elements' of thought and being for those who assign another origin to them; (2) they are universal and necessary, that is, they are “universal in the sense that they are mixed in all our judgements, that they are implied in all our thoughts and that we cannot think without them. They are in all our thoughts, and in that very way I am led to believe that they represent are everywhere and always: and it is for that reason that they are universal. I cannot think without them, and in that very way I am led to think that their objects cannot but exist in and through all the phenomena: and it is for that reason that they are necessary” (P. Janet, 1881, cit., p.189).

Finally (3) they are the fundamentals or first ideas of all the sciences. The category of space or extension is fundamental to geometry, as in number and quantity to arithmetic and algebra, motion and force to physics and mechanics, substance to chemistry, life to physiology, the good to morality, the beautiful to aesthetics, and the absolute to metaphysics or ontology (P. Janet, 1881, cit., pp.189-90).⁵⁴

Dove sorgono le categorie? Innanzitutto Janet prende le distanze dalla teoria kantiana delle categorie. Le categorie kantiane sono, come visto, le funzioni trascendentali di unificazione del molteplice dell'esperienza. Si tratta di funzioni trascendentali perché hanno bisogno di un contenuto per attivarsi, in questo senso si dice che sono concetti puri dell'intelletto. Janet però legge le categorie kantiane come capacità psicologiche innate, ovvero come le forme a priori della conoscenza rispetto alle quali l'oggetto si modella e prende forma. Scrive Schmauss:

According to Janet, the basic problem of philosophy for Kant was that of explaining how

54 W. Schmauss, *Rethinking Durkheim and his tradition*, cit., pp. 83-84.

thought agrees with its object. Kant rejected empiricism, according to which thought is modeled on the object, because it does not guarantee certainty in science. But he also rejected the idea of a preestablished intellectual harmony between the laws of thought and the laws governing objects, since it affords no guarantee that our thought will conform to object and thus leaves us with a purely subjective belief in this conformity. According to Janet, that left Kant with the alternative that “it is the object that is modeled on thought and takes its form from it” (P. Janet, 1881, cit., p. 809). On Janet's reading of Kant, all knowledge or cognition is composed of two elements: matter, from sensation, and form, which is given by categories of the human mind: “Each of these concepts pre-exists in us, and, combining with the phenomena from without, constitute that which we call objects” (P. Janet, 1881, cit., p.810). In describing categories as “pre-exisiting in us”, Janet was regarding the as innate psychological capacities.⁵⁵

Si tratta di una sorta di spiritualismo o altrimenti di un idealismo soggettivo, che oscilla tra il sovrapporre un'altra missione alla filosofia kantiana e il fraintenderne quella originale, cioè lo stabilire le condizioni della nostra conoscenza.

Like Jacobi and Cousin before him, Janet read Kant as having presented an analysis of individual cognitive processes rather than an analysis of the necessary conditions for objective knowledge. It is only their psychological reading of Kant that leads to subjective idealism. Kant's critical or transcendental idealism does not deny that there are objects existing outside us that affect our senses, but only that we know them other than as appearances in space and time. In other words, it is not objects but space and time that are ideal for Kant. This ideality of space and time explains how mathematics, and ultimately the categories as well, are valid of appearances, which is what he hoped to show. Although Kant may have left the relationship between the phenomenal and the noumenal world undefined, this was not what he was trying to explain.⁵⁶

Riferendoci a *Les formes élémentaires de la vie religieuse* si tratta delle stesse argomentazioni adottate da Durkheim nel contestare il trascendentalismo kantiano, contrapposto all'empirismo e parimenti assieme a questo rigettato.

⁵⁵ Ivi, p. 89.

⁵⁶ Ivi, pp. 90-91.

Jusqu'à présent, deux doctrines seulement étaient en présence. Pour les uns, les catégories ne peuvent être dérivées de l'expérience: elles lui sont logiquement antérieures et la conditionnent. On se les représente comme autant de données simples, irréductibles, immanentes à l'esprit humain en vertu de sa constitution native. C'est pourquoi on dit d'elles qu'elles sont a priori. Pour les autres, au contraire, elles seraient construites, faites de pièces et de morceaux, et c'est l'individu qui serait l'ouvrier de cette construction.⁵⁷

Per Durkheim la filosofia kantiana considera le categorie non come derivanti dall'esperienza ma come un antecedente logico a questa. Gli *a priori* kantiani sarebbero pertanto degli antecedenti psicologici. Durkheim, come Janet, non distingue il problema dell'origine delle categorie da quello della funzione epistemologica delle categorie rispetto alla loro applicazione all'esperienza. Ma, pur prendendo le mosse dal problema dell'origine delle categorie, sarà proprio su questo che Durkheim romperà con Janet, aprendo all'ipotesi sociologica contro quella psicologica. Vediamo innanzitutto come, contro il kantismo, Janet guadagna una sua propria ipotesi sull'origine delle categorie.

Nella sezione dedicata alla psicologia Janet affronta una caratterizzazione delle cosiddette nozioni prime, quelle *universali* e *necessarie*⁵⁸, anche dette categorie, tra i vari nomi attribuiti loro nella storia della filosofia⁵⁹. Janet sceglie di studiarle sotto il punto di vista psicologico, ovvero considerandole in qualità di idee: “1° *dans leurs caractères et dans leur nature*; 2° *dans leur origine*”⁶⁰. Delle cinque nozioni fondamentali elencate da Janet (sostanza, causalità, spazio, tempo e assoluto) le prime due, sostanza e causalità, “*naissent de la conscience ou de la réflexion sur nous-mêmes: les trois autres viennent d'une source supérieure: entendement pur ou raison pure*”⁶¹. Eppure sembra esserci un vizio di fondo: non si scorge la necessità per cui dall'autoriflessione cosciente del sé debbano sorgere le categorie. Infatti, pur ammettendo l'argomento di Maine de Biran⁶², adottato da Janet, in base al quale la conoscenza di se stessi

57 É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 18.

58 P. Janet, 1881, cit., p.189.

59 Ivi, p. 190.

60 Ibid.

61 Ivi, p. 196.

62 Maine de Biran (Bergerac 1766 – Parigi 1824), filosofo, fu promotore della rinascita dello spiritualismo in Francia ed esercitò una forte influenza sulla tradizione eclettica francese del XIX secolo, in particolare su Cousin, che fu curatore della prima edizione postuma dei suoi scritti. Attento ai problemi della psicologia

viene assimilata a quella delle cose esterne, quasi in una sorta di sdoppiamento del sé⁶³, si impongono comunque le seguenti obiezioni: cosa si intende per sé? Come da fenomeni che riconosco miei (mie rappresentazioni) ma considero esterni, discende una conoscenza del sé, inteso come sostrato di attività e funzioni mentali che organizzano la conoscenza?

Schmauss fa una ricognizione puntuale dei limiti della tesi di Janet:

It is a giant leap from the premise that I can recognize a pain as my pain to the conclusion that I have direct knowledge of my *self*, if the word “self” is simply a kind of grammatical placeholder to which one ascribes mental states and other properties. On this regarding, for a person to ascribe a pain to her self would just be another way of saying that she is in a state of pain. I do not think, however, that Janet would be satisfied with a merely grammatical as opposed to a metaphysical understanding of the term “self”. My evidence includes the fact that he emphasized that the self is something that is immediately perceived and not arrived at as the result of a judgement. According to Janet, in making a judgement, the subject is subsumed under an attribute that is always more general than it. However, this act of subsuming does not occur when one says, “I exist”. Here, the attribute is not more general than the subject. He claimed that both terms are individual and that each refers to one's own existence (P. Janet, 1881, cit., pp. 173-4).

Indeed, on the purely grammatical reading of Janet's claim to be able to recognize mental states of as his own, his derivation of the categories would not follow.⁶⁴

L'interpretazione di Janet è forzatamente psicologista e riconduce la sfera della coscienza e dell'autocoscienza interamente a quella dell'individualità fino ad evidenziare “*la persistance du moi fondamentale, dans le chagement du moi extérieur*”⁶⁵. Durkheim avrà bisogno di rompere il recinto della coscienza individuale e uscire dallo psicologismo..

Maine de Biran afferma che, tra gli altri, il compito del filosofo è quello di riaffermare il dualismo, tra coscienza e riflessione e quello della dimensione organica e fisiologica.

63 P. Janet, 1881, cit., p. 109.

64 W. Schmauss, *Rethinking Durkheim and his tradition*, cit., pp. 92-93.

65 P. Janet, 1881, cit., p. 111.

1.2. Le categorie sociologiche: da Durkheim a Lévy-Bruhl.

Con Renouvier la nozione di rappresentazione e una teoria della categorie vengono rivalutate rispetto alla tradizione kantiana, ma è grazie a Janet che Durkheim può pienamente servirsi di una teoria delle categorie che sorge come fatto di coscienza. Una nozione indeterminata di coscienza non soddisfa Durkheim però. È la *coscienza collettiva* la fonte delle categorie. Così Schmauss: «Where Janet and others made the conscience the source of the categories, Durkheim turned instead to the conscience collective. (...) By making the collective consciousness the source of the categories, Durkheim thought he could explain their necessity, or at least give them the same sort of necessity as moral and religious rules, laws, and customs. But just what sort of necessity is that? It is only a hypothetical necessity or the necessity of a means to an end, rather than an unconditioned or absolute necessity»⁶⁶.

Come si giustifica questa scelta di Durkheim e cosa comporta? Per quanto già negli appunti degli anni di Sens si profili una particolare traduzione dell'eclettismo di Janet sia in riferimento alla ricezione del kantismo sia in rapporto a una teoria delle categorie⁶⁷, per rinvenire i tratti compiuti della svolta del progetto sociologico durkheimiano occorre rivolgersi al suo lavoro più tardo e maturo, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912).

a) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

Nell'introduzione Durkheim, esattamente come Janet, presenta una sua propria teoria delle categorie scartando preliminarmente gli argomenti riferibili alla teoria empirista e a quella apriorista⁶⁸. Egli è in cerca di “*une nouvelle attitude*”⁶⁹ che permetta di superare le difficoltà contrarie dell'empirismo e dell'apriorismo per fondare il carattere sociale delle categorie. Nel conquistarla fissa i termini concettuali del problema rispondendo alle seguenti domande:

66 W. Schmauss, *Rethinking Durkheim and his tradition*, cit., p. 95.

67 Cfr. Ivi, pp. 96-119.

68 É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., pp. 18-21.

69 É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 21.

I) che rapporto intercorre tra categorie e rappresentazioni?

II) che rapporto intercorre tra categorie e fenomeni?

III) in cosa consiste la necessità che si esprime nelle categorie del nostro pensiero?

Come si vede si tratta delle domande che hanno investito anche le tradizioni precedenti, in particolare quella di Renouvier e di Janet. Durkheim si servirà parzialmente delle risposte da questi fornite per ridefinire il proprio problema. I punti elencati meritano una breve ricognizione.

I) In precedenza⁷⁰ si è scoperto come grazie a Renouvier la nozione di rappresentazione assuma il profilo compiuto di fatto mentale con una sua autonomia epistemica. Emancipata dalla tradizione empirista che la vorrebbe intesa come riflesso teoretico della fonte della conoscenza sensibile, le rappresentazioni, al contrario, esprimono la realtà in generale (la realtà universalizzabile, non la realtà intesa nella sua generalità) come rappresentazioni impersonali e condivise. Si tratta dunque di rappresentazioni collettive e non individuali.

En même temps qu'il est relativement immuable, le concept est, sinon universel, du moins universalisable. Un concept n'est pas mon concept; il m'est commun avec d'autres hommes ou, en tout cas, il peut leur être communiqué. Il m'est impossible de faire passer une sensation de ma conscience dans la conscience d'autrui; elle tient étroitement à mon organisme et à ma personnalité et elle n'en peut être détachée. Tout ce que je puis faire est d'inviter autrui à se mettre en face du même objet que moi et à s'ouvrir à son action. Au contraire, la conversation, le commerce intellectuel entre les hommes consiste dans un échange de concepts. Le concept est une représentation essentiellement impersonnelle: c'est par lui que les intelligences humaines communient.

La nature du concept, ainsi défini, dit ses origines. S'il est commun à tous, c'est qu'il est l'œuvre de la communauté. Puisqu'il ne porte l'empreinte d'aucune intelligence particulière, c'est qu'il est élaboré par une intelligence unique ou toutes les autres se rencontrent et viennent, en quelque sorte, s'alimenter. S'il a plus de stabilité que les sensations ou que les images, c'est que les représentations collectives sont plus stables que les représentations individuelles; car, tandis que l'individu est sensible même à de faibles changements qui se produisent dans son milieu interne ou externe, seuls, des événements d'une suffisante gravité peuvent réussir à affecter l'assiette mentale de la société. Toutes les fois que nous sommes en présence d'un type de pensée ou d'action, qui s'impose uniformément aux volontés ou aux intelligences particulières, cette pression exercée sur l'individu décèle

70 Vedi supra pp. 17-18.

Dunque i concetti, che sono le idee in generale, si sovrappongono alle rappresentazioni collettive come una dimensione di senso condivisa dell'umano nel suo rapporto con la realtà, con il mondo. Queste rappresentazioni collettive altro non sono che le categorie. In un articolo del 1914 Durkheim esprimerà con più chiarezza ancora queste relazioni: i concetti, come le categorie del pensiero si strutturano sul modello di cose sociali, dunque di rappresentazioni collettive.

nous nous sommes efforcé de faire voir que les concepts, matière de toute pensée logique, étaient, à leur origine, des représentations collectives: l'impersonnalité qui les caractérise est la preuve qu'ils sont le produit d'une action anonyme et impersonnelle elle-même. Nous avons même trouvé des raisons de conjecturer que ces concepts fondamentaux et éminents qu'on appelle les catégories ont été formés sur le modèle de choses sociales⁷².

Per concludere sul rapporto tra categorie e rappresentazioni collettive possiamo servirci delle parole di Silvia Mancini. La studiosa italiana, in uno lavoro del 1989, chiarisce come la nozione di categoria, come nozione di categoria epistemologica, avesse subito “grazie a Durkheim una riformulazione della sua accezione filosofica tradizionale, perché se ne era spostata l'origine dall'esperienza sensibile (da cui prende le mosse ogni immagine astratta prodotta nel corso dell'atto conoscitivo al «patto sociale»). Durkheim, infatti, poneva l'accento sul carattere convenzionale, ovvero socialmente elaborato, della rappresentazione che risultava così dotata di carattere imperativo sulle condotte dei singoli soggetti su cui agisce”⁷³.

II) Il carattere convenzionale e allo stesso tempo imperativo delle rappresentazioni collettive si regge sulla coerenza di un universo fenomenico in esse espresso. Questo universo è la dimensione sociale dell'umano che articola, rispetto all'essere empirico preso nella sua esperienza psichica, la stessa antinomia che intercorre tra collettivo e individuale⁷⁴.

71 É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., pp.619-620.

72 É. Durkheim, «Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales», *Scientia*, XV, 1914, p. 221.

73 S. Mancini, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, Dedalo Edizioni, Bari, 1989, p. 27.

74 “L'homme est double. En lui, il y a deux êtres: un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se trouve, par cela même, étroitement limité, et un être social qui représente en nous la plus

La proposition fondamentale de l'apriorisme, c'est que la connaissance est formée de deux sortes d'éléments irréductibles l'un à l'autre et comme de deux couches distinctes et superposées. Notre hypothèse maintient intégralement ce principe. En effet, les connaissances que l'on appelle empiriques, les seules dont les théoriciens de l'empirisme se soient jamais servis pour construire la raison, sont celles que l'action directe des objets suscite dans nos esprits. Ce sont donc des états individuels, qui s'expliquent tout entiers par la nature psychique de l'individu. Au contraire, si, comme nous le pensons, les catégories sont des représentations essentiellement collectives, elles traduisent avant tout des états de la collectivité: elles dépendent de la manière dont celle-ci est constituée et organisée, de sa morphologie, de ses institutions religieuses, morales, économiques, etc. Il y a donc entre ces deux espèces de représentations toute la distance qui sépare l'individuel du social, et on ne peut pas plus dériver les secondes des premières qu'on ne peut déduire la société de l'individu, le tout de la partie, le complexe du simple. La société est une réalité *sui generis*; elle a ses caractères propres qu'on ne retrouve pas, ou qu'on ne retrouve pas sous la même forme, dans le reste de l'univers. Les représentations qui l'expriment ont donc un tout autre contenu que les représentations purement individuelles et l'on peut être assuré par avance que les premières ajoutent quelque chose aux secondes⁷⁵.

Le categorie del pensiero, manifestando nelle rappresentazioni collettive una dimensione sociale e sovraindividuale, esprimono una legalità dei fenomeni. Anzi, come già indicava Renouvier⁷⁶, le categorie stesse sono le leggi che regolano i fenomeni. Su questa legalità dei fenomeni come fatti sociali e collettivi Durkheim pretende di fondare un metodo sociologico scientificamente giustificato.

III) le categorie aderiscono ai fenomeni esprimendone la legalità come l'intelligenza aderisce ad esse, manifestando la necessità di queste nel concatenamento del pensiero logico.

haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation, j'entends la société. Cette dualité de notre nature a pour conséquence, dans l'ordre pratique, l'irréductibilité de l'idéal moral au mobile utilitaire, et, dans l'ordre de la pensée, l'irréductibilité de la raison à l'expérience individuelle. Dans la mesure où il participe de la société, l'individu se dépasse naturellement lui-même, aussi bien quand il pense que quand il agit.", É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., pp. 23.

⁷⁵ Ivi, pp. 21-22.

⁷⁶ Cfr supra. p. 19.

Ce même caractère social permet de comprendre d'où vient la nécessité des catégories. On dit d'une idée qu'elle est nécessaire quand, par une sorte de vertu interne, elle s'impose à l'esprit sans être accompagnée d'aucune preuve. Il y a donc en elle quelque chose qui contraint l'intelligence, qui emporte l'adhésion, sans examen préalable. Cette efficacité singulière, l'apriorisme la postule, mais n'en rend pas compte; car dire que les catégories sont nécessaires parce qu'elles sont indispensables au fonctionnement de la pensée, c'est simplement répéter qu'elles sont nécessaires. Mais si elles ont l'origine que nous leur avons attribuée, leur ascendant n'a plus rien qui surprenne. En effet, elles expriment les rapports les plus généraux qui existent entre les choses; dépassant en extension toutes nos autres notions, elles dominent tout le détail de notre vie intellectuelle. Si donc, à chaque moment du temps, les hommes ne s'entendaient pas sur ces idées essentielles, s'ils n'avaient pas une conception homogène du temps, de l'espace, de la cause, du nombre, etc., tout accord deviendrait impossible entre les intelligences et, par suite, toute vie commune. Aussi la société ne peut-elle abandonner les catégories au libre arbitre des particuliers sans s'abandonner elle-même. Pour pouvoir vivre, elle n'a pas seulement besoin d'un suffisant conformisme moral; il y a un minimum de conformisme logique dont elle ne peut davantage se passer. Pour cette raison, elle pèse de toute son autorité sur ses membres afin de prévenir les dissidences.⁷⁷

Le categorie esprimono un certo grado di conformismo logico del pensiero. Questo risulta allora convenzionalmente fondato sulla dimensione dell'esperienza sociale e dunque della vita in comune, sia in quanto ne esprime la legalità, ovvero l'esistenza di regole dei fenomeni attraverso le categorie⁷⁸, sia in quanto ne esprime la necessità, come condizione di accordo tra

77 É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., pp. 23-24.

78 "Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande. Or il est impossible que la nature, dans ce qu'elle a de plus essentiel, soit radicalement différente d'elle-même, ici et là. Les relations fondamentales qui existent entre les choses — celles-là justement que les catégories ont pour fonction d'exprimer — ne sauraient donc être essentiellement dissemblables suivant les règnes. Si, pour des raisons que nous aurons à rechercher, elles se dégagent d'une façon plus apparente dans le monde social, il est impossible qu'elles ne se retrouvent pas ailleurs, quoique sous des formes plus enveloppées. La société les rend plus manifestes, mais elle n'en a pas le privilège. Voilà comment des notions qui ont été élaborées sur le modèle des choses sociales peuvent nous aider à penser des choses d'une autre nature. Du moins, si, quand elles sont ainsi détournées de leur signification première, ces notions jouent, en un sens, le rôle de symboles, c'est de symboles bien fondés. Si, par cela seul que ce sont des concepts construits, il y entre de l'artifice, c'est un artifice qui suit de près la nature et qui s'efforce de s'en rapprocher toujours davantage. De ce que les idées de temps, d'espace, de genre, de cause, de personnalité sont construites avec des éléments sociaux, il ne faut

le intelligenze attraverso concezioni comuni, ovvero attraverso le categorie, per l'appunto. Come visto in precedenza⁷⁹, già Janet riconobbe nei caratteri di necessità e universalità i tratti fondanti delle categorie del pensiero. L'universalità è da Durkheim intesa come estensione, come capacità di esprimere i rapporti più generali che esistono tra le cose. La matrice di questa capacità risiede nell'autorità della società come accordo e misura comune. Essa però è una convenzione non per consuetudine. Non è per effetto di un'abitudine che la necessità delle categorie si impone al pensiero. Le categorie del pensiero non si possono sovvertire come una postura pigra del nostro ragionare o superare come una moda antiquata. Esse appartengono comunque a un ordine – sociale, quindi mutabile secondo tempi e luoghi – dei fenomeni nei quali ci troviamo immersi. A quest'ordine siamo vincolati come a una condizione di base del pensiero stesso; si tratta, specifica Durkheim, di «une sorte particulière de nécessité morale qui est à la vie intellectuelle ce que l'obligation morale est à la volonté»⁸⁰.

La necessità delle categorie si impone come una specie particolare di necessità morale che sta alla vita intellettuale come l'obbligazione morale sta alla volontà: questa analogia risulta particolarmente interessante; permette di introdurci al confronto definitivo tra Durkheim e Kant. Si ricordi la centralità della categoria di personalità⁸¹ in Renouvier: nella critica del sistema kantiano delle categorie il filosofo francese ritiene che il sé debba essere ricondotto al sistema delle categorie per non scindere, attraverso una proiezione metafisica del sé, l'uomo in quanto oggetto di ricerca, dall'uomo stesso. Proprio in questo errore incorrerebbe Kant, il quale infatti si trova costretto a dividere la conoscenza umana in facoltà. La categoria di personalità permette al contrario di evitare questa difficoltà in quanto abbraccia tutte le altre e in quanto si configura come legge della coscienza su cui le altre categorie sorgono. Ora, per Durkheim, che raccoglie le indicazioni di Renouvier, la riflessione sulla categoria di personalità viene impiegata per far emergere la dimensione del pensiero collettivo entro la quale si sviluppa non solo il sistema delle categorie ma anche la forma logica del pensare umano. La nozione di persona è infatti costituita da due fattori imprescindibili: un fattore

donc pas conclure qu'elles sont dénuées de toute valeur objective. Au contraire, leur origine sociale fait plutôt présumer qu'elles ne sont pas sans fondement dans la nature des choses.” ivi, pp. 25-26.

79 Supra p. 28.

80 É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 25.

81 Supra. p. 22.

impersonale e uno di individuazione:

la notion de personne est le produit de deux sortes de facteurs. Un est essentiellement impersonnel: c'est le principe spirituel qui sert d'âme à la collectivité. C'est lui, en effet, qui constitue la substance même des âmes individuelles. Or il n'est la chose de personne en particulier: il fait partie du patrimoine collectif; en lui et par lui, toutes les consciences communient. Mais d'un autre côté, pour qu'il y ait des personnalités séparées, il faut qu'un autre facteur intervienne qui fragmente ce principe et qui le différencie: en d'autres termes, il faut un facteur d'individuation. C'est le corps qui joue ce rôle. Comme les corps sont distincts les uns des autres, comme ils occupent des points différents du temps et de l'espace, chacun d'eux constitue un milieu spécial où les représentations collectives viennent se réfracter et se colorer différemment. Il en résulte que, si toutes les consciences engagées dans ces corps ont vue sur le même monde, à savoir que le monde d'idées et de sentiments qui font l'unité morale du groupe, elles ne le voient pas toutes sous le même angle; chacune l'exprime à sa façon.⁸²

L'elemento impersonale ha, paradossalmente, un ruolo di estrema rilevanza nelle genesi della nozione di personalità perché rappresenta l'autorità della società come obbligazione alla condivisione di nozioni e concezioni comuni. Attraverso di essa comunicano coscienze distinte e separate. Nelle posizioni di Durkheim riecheggia sorprendentemente la monadologia leibniziana, ma è anche a Kant che l'autore si rivolge. La volontà, dice Durkheim, è la chiave di volta della personalità; la volontà è la facoltà di agire conformemente alla ragione che rappresenta a sua volta quanto più di più impersonale c'è in noi. La necessità delle categorie si impone come una specie particolare di necessità morale che sta alla vita intellettuale come l'obbligazione morale sta alla volontà – questa analogia di partenza stabilita da Durkheim la vediamo risaltare ora con maggior pregnanza nel tentativo di formulare una concezione della logica umana inscritta dentro la dimensione sociale: c'è per Durkheim una forma universale del pensiero umano. Questa è una forma logica rispetto alla quale le categorie del pensiero appartengono entro una certa variabilità dettata dalla determinazione storica e geografica dell'insieme sociale nel quale si sviluppano. Allo stesso tempo le categorie stesse si comportano logicamente secondo la legge di relazione tra le rappresentazioni collettive che le esprimono.

82 É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., pp.386-387.

Sous une autre forme, Kant exprime le même sentiment [di Leibniz]. Pour lui, la clef de voûte de la personnalité est la volonté. Or, la volonté est la faculté d'agir conformément à la raison, et la raison est ce qu'il y a de plus impersonnel en nous. Car la raison n'est pas ma raison ; c'est la raison humaine en général. Elle est le pouvoir qu'a l'esprit de s'élever au-dessus du particulier, du contingent, de l'individuel, pour penser sous la forme de l'universel. On peut donc dire, de ce point de vue, que ce qui fait de l'homme une personne, c'est ce par quoi il se confond avec les autres hommes, ce qui fait de lui un homme, et non tel homme. Le sens, le corps, en un mot tout ce qui individualise, est, au contraire, considéré par Kant comme l'antagoniste de la personnalité.⁸³

La personnalité, in senso stretto per Durkheim, è quindi la capacità di rapportarsi al livello della forma logica del ragionare universale dell'uomo. È il pensare sotto la forma dell'universale e dunque il pensare stesso considerato in quanto tale, come attività impersonale.

Il carattere impersonale è garanzia di scientificità per Durkheim: esso rappresenta la condizione convenzionale di una comunicazione tra le coscienze individuali e anche l'esperienza collettiva, scevra dei caratteri esclusivi degli individui particolari, a cui tutti partecipano. La società è impersonale, le categorie del pensiero sono cose sociali: da dove proviene dunque il carattere sociale delle categorie? Durkheim, nella conclusione de *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, riprende l'interrogativo d'esordio dell'opera e, nel rispetto delle sue stesse tesi che intendono il carattere sociale delle categorie come condizione della loro scientificità, non può che fornire un'unica risposta: le categorie del pensiero sono tratte dalla vita sociale. Egli sembra preso quasi in una forma di ragionamento circolare. Sono due gli argomenti esposti:

Puisque le monde qu'exprime le système total des concepts est celui que se représente la société, la société seule peut nous fournir les notions les plus générales suivant lesquelles il doit être représenté. Seul, un sujet, qui enveloppe tous les sujets particuliers est capable d'embrasser un tel objet. Puisque l'univers n'existe qu'autant qu'il est pensé et puisqu'il n'est pensé totalement que par la société, il prend place en elle; il devient un élément de sa vie intérieure, et ainsi elle est elle-même le genre total en dehors duquel il n'existe rien. Le

83 É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., pp.387-388.

concept de totalité n'est que la forme abstraite du concept de société: elle est le tout qui comprend toutes choses, la classe suprême qui renferme toutes les autres classes. Tel est le principe profond sur lequel reposent ces classifications primitives ou les êtres de tous les règnes sont situés et classés dans les cadres sociaux au même titre que les hommes.⁸⁴

E ancora, poco più avanti:

Une autre raison explique que les éléments constitutifs des catégories aient dû être empruntés à la vie sociale: c'est que les relations qu'elles expriment ne pouvaient devenir conscientes que dans et par la société. Si, en un sens, elles sont immanentes à la vie de l'individu, celui-ci n'avait aucune raison ni aucun moyen de les appréhender, de les réfléchir, de les expliciter et de les ériger en notions distinctes.⁸⁵

Gli antagonismi tra fenomeni non coincidenti, le classificazioni, le distinzioni, in ultimo le categorie della vita sociale sorgono da una fonte unica che è la società stessa. La società implica naturalmente il pensiero logico. In essa risiede la dimensione della totalità, sovraordinata rispetto alle rappresentazioni individuali e per questo manifesta nel carattere impersonale delle rappresentazioni collettive. Sulla coscienza collettiva si organizza quindi il pensiero e la scienza dell'uomo.

En résumé, la société n'est nullement l'être illogique ou alogique, incohérent et fantasque qu'on se plaît trop souvent à voir en elle. Tout au contraire, la conscience collective est la forme la plus haute de la vie psychique, puisque c'est une conscience de consciences. Placée en dehors et au-dessus des contingences individuelles et locales, elle ne voit les choses que par leur aspect permanent et essentiel qu'elle fixe en des notions communicables. En même temps qu'elle voit de haut, elle voit au loin ; à chaque moment du temps, elle embrasse toute la réalité connue; c'est pourquoi elle seule peut fournir à l'esprit des cadres qui s'appliquent à la totalité des êtres et qui permettent de les penser. Ces cadres, elle ne les crée pas artificiellement; elle les trouve en elle ; elle ne fait qu'en prendre conscience. Ils traduisent des manières d'être qui se rencontrent à tous les degrés du réel, mais qui n'apparaissent en pleine clarté qu'au sommet, parce que l'extrême complexité de la vie psychique qui s'y déroule nécessite un plus grand développement de la conscience.

84 Ivi, p. 630.

85 Ivi, pp. 631-632.

Attribuer à la pensée logique des origines sociales, ce n'est donc pas la rabaisser, en diminuer la valeur, la réduire à n'être qu'un système de combinaisons artificielles; c'est, au contraire, la rapporter à une cause qui l'implique naturellement. Ce n'est pas à dire assurément que des notions élaborées de cette manière puissent se trouver immédiatement adéquates à leurs objets. Si la société est quelque chose d'universel par rapport à l'individu, elle ne laisse pas d'être elle-même une individualité qui a sa physionomie personnelle, son idiosyncrasie ; c'est un sujet particulier et qui, par suite, particularise ce qu'il pense. Les représentations collectives contiennent donc, elles aussi, des éléments subjectifs et il est nécessaire qu'elles soient progressivement épurées pour devenir plus proches des choses. Mais, si grossières qu'elles puissent être à l'origine, il reste qu'avec elles le germe d'une mentalité nouvelle était donné à laquelle l'individu n'aurait jamais pu s'élever par ses seules forces: dès lors, la voie était ouverte à la pensée stable, impersonnelle et organisée qui n'avait plus ensuite qu'à développer sa nature.⁸⁶

A detta di Durkheim anche Kant riconosce un'unica fonte ai diversi modi dell'attività umana: scienza e morale. *«Elles sont toutes deux orientées vers l'universel.(...) En d'autres termes, la science et la morale impliquent que l'individu est capable de s'élever au-dessus de son point de vue propre et de vivre d'une vie impersonnelle»*.⁸⁷ L'universale al quale si accede attraverso il modo di vita impersonale contraddistingue anche la società, posta da Durkheim a fondamento del pensiero organizzato nelle categorie. La scietificità di una disciplina del pensiero e dell'agire umano si esprime sempre nel suo grado di universalità.

Eppure, nonostante questo punto di convergenza, c'è una contraddizione che Kant, con una fondazione trascendentale del pensiero, non risce a interpretare. Si tratta dell'aspetto per cui la stessa legge impersonale da un lato promuove l'individuo alle forme superiori di pensiero e azione, mentre dall'altro è obbligata a scendere e incarnarsi negli individui per farsi esperienza. È la contraddizione tra dominio empirico e sfera pura dell'umano. Il kantismo a parere di Durkheim, sostiene e si articola ancora su questo antagonismo. La fondazione sociologica del pensiero supererebbe questa contraddizione:

Tout mystère disparaît du moment où l'on a reconnu que la raison impersonnelle n'est qu'un autre nom donné à la pensée collective. Car celle-ci n'est possible que par le groupement des individus; elle les suppose donc et, à leur tour, ils la supposent parce qu'ils ne peuvent

⁸⁶ Ivi, pp. 633-634.

⁸⁷ Ivi, pp. 635-636.

se maintenir qu'en se groupant. Le règne des fins et des vérités impersonnelles ne peut se réaliser que par le concours des volontés et des sensibilités particulières, et les raisons pour lesquelles celles-ci y participent sont les raisons mêmes pour lesquelles elles concourent. En un mot, il y a de l'impersonnel en nous parce qu'il y a du social en nous et, comme la vie sociale comprend à la fois des représentations et des pratiques, cette impersonnalité s'étend tout naturellement aux idées comme aux actes.⁸⁸

Perché Kant non supera questa frattura? Durkheim non approfondisce le ragioni profonde di questa critica. Possiamo provare ad avanzare un'ipotesi interrogandoci su quale sia in realtà la natura delle rappresentazioni collettive che costituiscono il pensiero collettivo. Che genere di rappresentazioni sono quelle di cui parlano Kant, Durkheim e gli eredi di Durkheim? In parte a questo quesito abbiamo già risposto andando alle radici delle problematiche filosofiche di questi autori, ma per rendere conto dello scarto che separa Durkheim da Kant nel superamento dell'antagonismo tra ambito della scienza e della morale, occorre anticipare una mossa, riannodando i fili del ragionamento partendo dal capo *opposto*, ovvero da chi per l'appunto raccoglierà il testimone del metodo sociologico di Durkheim, ancora volta con un doppio movimento che tramanda e tradisce: Lucien Lévy-Bruhl.

b) *L'ipotesi delle rappresentazioni non teoretiche.*

Remo Cantoni⁸⁹ ne *Il pensiero dei primitivi* (1938) afferma che per Lévy-Bruhl le rappresentazioni dei primitivi non sono rappresentazioni conoscitive⁹⁰. Cosa si intende con questa affermazione? Se ci rivolgiamo ad alcune pagine dell'opera più matura di Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* (1922), possiamo comprendere meglio l'osservazione di Cantoni: possedere un modo di agire e comportarsi non significa «*posséder du même coup l'analyse de*

88 Ivi. p. 636.

89 Remo Cantoni (Milano 1914 – 1978), allievo di Antonio Banfi, con una formazione filosofica si avvicina alla riflessione sociologica e antropologica pubblicando nel 1941 la sua tesi di laurea *Il pensiero dei primitivi*. Il lavoro insieme a *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* di Ernesto De Martino, pubblicato nello stesso anno, apre la cultura italiana alla scoperta delle scienze umane. Insegnò Filosofia teoretica a Cagliari, Roma e Pavia prima di ottenere la cattedra di Filosofia morale a Milano nel 1966 dove rimase fino alla morte nel 1978.

90 R. Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, Il Saggiatore, Milano, 1963, p.40.

cette activité et la connaissance réfléchie des processus mentaux ou physiologiques qui l'accompagnent»⁹¹. Piuttosto le rappresentazioni collettive servono un dominio del significato integralmente umano, che non si confonde con la conoscenza analitica e riflessa di una pragmatica del condursi nella vita. C'è qui già un grande scarto rispetto al sociologismo di Durkheim, il quale, al contrario, come visto, ammetteva una comunicabilità di questi dominî e anzi anche per questo, come aspirazione alle ambizioni universaliste della scienza⁹², fondava le categorie del pensiero nella vita sociale. Le rappresentazioni di Lévy-Bruhl riferite all'uomo primitivo sono certamente delle rappresentazioni collettive, ma non nel senso di essere la fonte universale delle categorie che soddisfano le forme più alte della mentalità umana in generale, anche del pensiero teoretico tecnico e scientifico; si tratta in Lévy-Bruhl di *rappresentazioni collettive mistiche*⁹³, che dunque rappresentano un universo di significato valido in riferimento al mondo condiviso del suo gruppo umano: *«justement ce qui les fait hommes, c'est que le groupe social ne se contente pas d'agir pour vivre. Chaque individu a de la réalité où il vit et où il agit une représentation étroitement solidaire de la structure de ce groupe»*⁹⁴. Anche Durkheim, facendo riferimento alla tradizione kantiana, quella dei continuatori del filosofo tedesco, si dissocia da una concezione delle categorie come rappresentazioni teoretiche che preformano la realtà permettendo di accedere a una dimensione fenomenica e conoscitiva. In un saggio pubblicato nel 1909 sulla *Revue de métaphysique et de morale*, il quale rappresenterà la base dell'introduzione a *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, scrive: *«pour ces philosophes, [i discepoli di Kant] en effet, les catégories prèforment le réel, alors que, pour nous, elles le résument. Suivant eux, elle sont la loi naturelle de la pensée; pour nous, elles sont un produit de l'art humain»*⁹⁵. Durkheim elabora la nozione di *rappresentazione collettiva* come cosa sociale che sintetizza in rappresentazioni comunicabili dei fenomeni umani, ma non è in grado di connotare ulteriormente la natura di questa rappresentazione che certo riassume il reale come

91 L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit., p. 92.

92 Che si tratti, anche e ancora in Durkheim, di un retaggio dell'architettura metafisica di un sapere sempre alla ricerca di un'auto-fondazione su una Filosofia prima?

93 Maggior spazio sarà dedicato nel capitolo terzo all'approfondimento di questa nozione.

94 L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit. p.93.

95 É. Durkheim, «Sociologie religieuse et théorie de la connaissance», *Revue de métaphysique et de morale*, 1909, 17 (6), p. 757 n.1.

un indeterminato prodotto dell'arte umana.

Dunque, se queste argomentazioni risultano fondate, sembra che Kant, nel giudizio di Durkheim, si sia attestato sulla frattura tra ambito della scienza e della morale a partire anche dalla funzione teoretica attribuita alle rappresentazioni nel costituire poi la base di una teoria trascendentale delle categorie, intese come funzioni sintetiche dell'intellezione. Nel 1915 lo studioso Gehlke segnerà come la più significativa svolta di Durkheim nei confronti di Kant risieda nell'aver considerato il pensiero come un sistema di rappresentazioni e non come un insieme di processi cognitivi; le categorie sarebbero il contenuto di queste rappresentazioni e non delle facoltà del pensiero⁹⁶. Permane in Kant, a detta di Durkheim, il pregiudizio tutto filosofico di una scienza del pensiero umano ordinata a partire dalla funzione teoretica. Durkheim inizia a erodere l'orientamento teoreticista kantiano: la nascita stessa della disciplina sociologica ne è il segno. Eppure anche Durkheim resta in qualche maniera prigioniero di un'ambizione universale del pensiero logico fondativo di tutti gli ambiti del pensiero e dell'attività umana e che risiederebbe per lui, come fonte e matrice, nella dimensione sociale, nel contenuto sociale del sistema delle rappresentazioni collettive come totalità entro la quale inscrivere un ordine di senso⁹⁷. Se le rappresentazioni collettive non sono certamente riducibili alla sola dimensione teoretica, Durkheim però non riesce ad approfondire ulteriormente la natura specifica di queste rappresentazioni: che si accorgesse già che uno sviluppo in questa direzione avrebbe compromesso una presupposta natura unitaria del pensiero logico fondata per l'appunto sulla dimensione sociale? Su questo terreno in ogni caso Lévy-Bruhl proverà a spingersi oltre. Prima di esplorare l'ipotesi di Lévy-Bruhl occorre dunque indagare la ricezione specifica da parte sua del metodo sociologico durkheimiano.

c) *Lévy-Bruhl accoglie e critica la nozione di rappresentazione: La morale et la science des moeurs.*

Impressionato dalle prime tesi sociologiche espresse da Durkheim ne *Les règles de la*

96 C.H. Gehlke, *Émile Durkheim's contributions to sociological theory*, New York, Columbia University, 1915, p. 53.

97 Su una rassegna delle argomentazioni critiche nei confronti del determinismo sociale di Durkheim si consulti C.R. Hallpike, *The foundations of primitive thought*, Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 41-65.

méthode sociologique (1895)⁹⁸ pochi anni dopo, nel 1903, Lévy-Bruhl si propone di contribuire alla sociologia durkheimiana con un testo, *La morale et la science des moeurs*⁹⁹. In questo lavoro la difesa di una scienza dei costumi contro le ipotesi astratte e metafisiche delle morali teoriche porterà l'autore a mutuare gli strumenti del metodo sociologico di Durkheim, modificandone però i caratteri. Questa operazione risulta particolarmente evidente in riferimento al concetto di *rappresentazione*.

La morale et la science des moeurs è un lavoro di capitale importanza nella biografia intellettuale di Lévy-Bruhl perché testimonia il passaggio, negli interessi scientifici dell'autore, dallo studio dei sistemi filosofici a quello dei fatti sociali. L'intento dello studio è principalmente polemico e mira a rivalutare, su indicazione della nascente sociologia, i termini di una disciplina scientifica dei costumi umani contro ogni morale teorica che sovraordinerebbe dei principi prescrittivi in campo morale allo studio concreto dei rapporti morali degli uomini tra loro¹⁰⁰. La missione della filosofia diventa quella di farsi epistemologia delle scienze sociali. Il contenuto della coscienza morale è una realtà data, oggetto di scienza come il resto dei fatti sociali, intesi come costumi umani, ovvero l'insieme delle condotte e delle azioni individuali e collettive degli individui. L'oggetto della scienza dei costumi è pertanto la *pratica* che in quanto studio concreto a partire dai costumi, si oppone alla dimensione di una teoria della morale¹⁰¹. I costumi sono indagabili come fenomeni fisici.

Désormais l'effort spéculatif ne consiste plus à déterminer « ce qui doit être », c'est-à-dire,

98 Che suscitavano in lui “*la plus vive impression*”, L. Lévy-Bruhl, «Une heure avec... Entretien avec Fr. Lefèvre», Les Nouvelles littéraires, février, 1927.

99 L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, Paris, Alcan, 1903.

100 “La science, par définition, n'a d'autre fonction que de connaître ce qui est. Elle n'est, et ne peut être, que le résultat de l'application méthodique de l'esprit humain à une portion ou à un aspect de la réalité donnée. Elle tend, et elle aboutit, à la découverte des lois qui régissent les phénomènes. Telles sont les mathématiques, l'astronomie, la physique, la biologie, la philologie, etc. La morale théorique se propose un objet essentiellement différent. Elle est, par essence, législatrice. Elle n'a pas pour fonction de connaître, mais de prescrire. Du moins, connaître et prescrire pour elle ne font qu'un.” ivi, pp.11-10.

101 “Il y a donc, en réalité, deux sens nettement distincts du mot «pratique». En un premier sens, la « pratique » désigne les règles de la conduite individuelle et collective, le système des devoirs et des droits, en un mot, les rapports moraux des hommes entre eux. En un second sens, qui n'est plus particulier à la morale, la «pratique» s'oppose d'une manière générale à la théorie.” ivi, p. 9.

en réalité, à prescrire. Il porte, comme en toute science, sur une réalité objective donnée, c'est-à-dire sur les autres faits sociaux inséparables de ceux-ci. Comme en toute science encore, il n'a d'autre fin directe et immédiate que l'acquisition du savoir. Parvenu à un certain degré de développement, ce savoir permettra d'agir, d'une façon méthodique et rationnelle, sur les phénomènes dont il aura découvert les lois.

Ainsi la prétendue «morale théorique» disparaît. La «morale pratique» subsiste en fait. Elle devient l'objet de l'investigation scientifique, qui, sous le nom de sociologie, entreprend l'étude théorique de la réalité morale.¹⁰²

Guadagnare un grado positivo di scienza dei fatti sociali significa desoggettivare una porzione di realtà per oggettivarla. È in una costituzione oggettiva della conoscenza delle regole di azione e condotta morale che si definisce una scienza dei costumi secondo il metodo sociologico.

D'une façon générale, notre conception de la nature s'agrandit et s'enrichit chaque fois qu'une portion de la réalité qui nous est donnée dans l'expérience se «désubjective» pour s'objectiver. Cette conception n'est donc pas toujours semblable à elle-même, ni de contenu constant. Au contraire, elle n'a guère cessé de varier depuis l'époque très reculée où elle est née.¹⁰³

Ma ciò di cui Lévy-Bruhl ben presto si capacita è che con un'indagine situata all'altezza della vita pratica, una scienza dei costumi puramente oggettiva è impossibile e questo perché, come scrive Frédéric Keck nel suo recente studio sull'autore, «*elle sera toujours en rapport avec une dimension irréductible de subjectivité*»¹⁰⁴. Sulla scorta di Durkheim, anche Lévy-Bruhl identifica nelle rappresentazioni la materia della ricerca sui fatti sociali. Egli è però costretto a riconoscere che la ricerca scientifica applicata al dominio morale ci rende partecipi allo stesso tempo di un doppio regime rappresentativo: quello del sentimento soggettivo e quello della conoscenza oggettiva.

De même que nous avons de presque toute la réalité donnée dans l'espace deux représentations parfaitement distinctes, l'une sensible et subjective, l'autre conceptuelle et objective; de même que le monde de sons et des couleurs est aussi l'objet de la science

¹⁰² Ivi, pp. 33-34.

¹⁰³ Ivi, p.29.

¹⁰⁴ F. Keck, *Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie*, CNRS Éditions, Paris, 2008, p. 148.

physique; de même enfin que nous sommes accoutumés à nous représenter objectivement comme des ondes de l'éther ce que nous éprouvons subjectivement comme chaleur et comme lumière, sans que l'une de ces représentations de la réalité morale, l'une subjective, l'autre objective. Nous pouvons d'une part subir l'action de la réalité sociale où nous sommes plongés, la sentir se réaliser dans notre propre conscience, et de l'autre, saisir dans cette réalité objectivement conçue les relations constantes qui en sont les lois. La coexistence en nous de ces deux représentations nous deviendra familière¹⁰⁵.

Qui sorgono le prime distanze con le tesi sociologiche di Durkheim e sull'intendimento della nozione di rappresentazione come categoria sociologica. È quanto Keck, ancora, segnala puntualmente: *«s'amorce ainsi, au détour d'une réflexion épistémologique, une analyse des représentations qui contraste singulièrement avec la position durkheimienne du problème. L'opposition ne passe plus, dans l'activité représentative, entre ce qui vient de la société et ce qui vient de l'individu, (...) mais entre ce qui est subjectif et ce qui est objectif, indépendamment de la question de savoir si ce sujet est individuel ou collectif»*¹⁰⁶. La dicotomia durkheimiana tra individuale e collettivo sarà importante per Lévy-Bruhl; egli se ne servirà nel criticare lo psicologismo della scuola antropologica inglese e fissare, come oggetto della ricerca sulle forme del pensiero umano, una dimensione impersonale, collettiva e condivisa. Eppure le rappresentazioni collettive, oggetto dei fatti sociali, non possono essere accolte come dimensioni integralmente oggettive perché sarebbero soggette a forme di assolutizzazione del pensiero esattamente come qualsiasi altra morale teorica. Per Lévy-Bruhl bisogna accettare la sfida di cimentarsi con la concretezza della vita pratica fino in fondo. È sotto questo riguardo che Gurvitch¹⁰⁷, il quale curò una revisione dei lavori di Lévy-Bruhl e

105 L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, cit. p. 31.

106 F. Keck, *Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie*, cit., pp. 149-150.

107 Georges Gurvitch (Novorossisk 1894 – Paris 1965), fu un sociologo francese di origine russa. Studiò in Germania, a Lipsia ed Heidelberg, tornato in Russia viene nominato titolare di una cattedra all'università di Tomsk. Nel 1925 si trasferisce in Francia e nel 1929 diventa cittadino francese. Nel 1935 succede a Maurice Halbwachs all'università di Strasburgo ma dopo poco è costretto a lasciare il paese perché espulso dal regime di Vichy. Tornerà dopo la guerra. Si occupò in particolar modo di sociologia della conoscenza e di sociologia del diritto. Fu un divulgatore critico in Francia della sociologia americana. La sua lettura polemica dello strutturalismo nel testo pubblicato postumo *Les cadres sociaux de la connaissance* spiega in parte l'oscurantismo che ha colpito la sua opera, la quale si configura comunque come un contributo fondamentale per lo sviluppo della sociologia francese.

che si propose come ideale continuatore del suo lavoro, arrivò ad affermare che ne *La morale et la science des moeurs* il vero bersaglio polemico finisce in ultimo per essere lo stesso Durkheim per la sua «*tendance à identifier la “solidarité organique” d'abord, la “conscience collective” ensuite, avec le Bien Suprême*»¹⁰⁸ e dunque con una dimensione teoretica determinante la dimensione pratica. Ma, secondo il giudizio di Silvia Mancini, uno dei motivi principali del lavoro del 1903 fu per Lévy-Bruhl proprio il «il sistematico ribaltamento del rapporto teoria-prassi»¹⁰⁹.

Davanti a questa opposizione tra soggettivo e oggettivo interna all'attività rappresentativa, sorge dunque un problema che Keck espone in questi termini: «*comment l'individu peut-il participer à un double régime d'action, à la fois subjectif et objectif, sans que chacun des deux pôles se présente séparément?*»¹¹⁰. È la stessa tenuta del principio di non contraddizione a essere chiamata in causa. Sia Durkheim sia Lévy-Bruhl affronteranno questo nodo servendosi della nozione di *partecipazione* ma, ancora una volta, affrontandola in maniera decisamente differente.

Per Durkheim la partecipazione sembra svilupparsi nel contesto delle tematiche sulla solidarietà sociale e i processi di differenziazione sollevate ne *La division du travail sociale*. In alcune pagine molto dense del capitolo VII di *Formes élémentaires de la vie religieuse* Durkheim argomenta come in realtà tra la logica del pensiero religioso e quello scientifico non ci sia un così grande abisso poiché esse sono costituite dagli stessi elementi essenziali, logici per l'appunto. La religione totemica infatti, presa come caso di studio, rappresenta un fatto sociale che serve a *comprendre* (*comprendre*), come terzo mezzo di rappresentazione tra termini di per sé non comunicanti, i rapporti di parentela e di *partecipazione* (*participation*) reciproca tra le cose, *spiegando* (*en expliquant*) così i fenomeni.

D'une manière générale, un sentiment collectif ne peut prendre conscience de soi qu'en se fixant sur un objet matériel; mais et par cela même, il participe de la nature de cet objet et réciproquement. Ce sont donc des nécessités sociales qui ont fait fusionner ensemble des notions qui, au premier abord, paraissaient distinctes, et la vie sociale a facilité cette fusion par la grande effervescence mentale qu'elle détermine. C'est une preuve nouvelle que l'entendement logique est fonction de la société, puisqu'il prend les formes et les attitudes

108 G. Gurvitch, *Traité de Sociologie*, Paris, PUF, 1958, p. 52.

109 S. Mancini, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, cit, p. 32.

110 F. Keck, *Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie*, cit., p. 151.

que celle-ci lui imprime.¹¹¹

La partecipazione dunque in Durkheim è la forma dell'adesione al complesso delle istituzioni sociali, presenti agli uomini come coscienza collettiva, e viceversa, la forma attraverso la quale le istituzioni sociali ordinano la realtà stabilendo i rapporti tra i fenomeni. In questo senso si può dire che la sociologia di Durkheim *spiega* i fenomeni sulle necessità sociali¹¹². Ciò che varia nelle società umane e nelle loro rappresentazioni è il carattere delle partecipazioni, non la forma logica che impone questi rapporti come sistema di significazione della realtà derivante dall'organizzazione sociale. In società poco complesse e nel loro pensiero religioso il principio di non contraddizione viene violato nel tipo di partecipazione al totem come cosa sociale e oggetto materiale nel quale si fissa una rappresentazione collettiva. Esso, allo stesso tempo, deve essere sé stesso e più di sé stesso. Ma, poiché fa parte di un tutto più complesso e lo rappresenta, la violazione del principio di non contraddizione risulta *spiegabile* a partire dai termini della complessità sociale che ne è la fonte. Il totem è contraddittorio in quanto sono contraddittorie le partecipazioni che lo definiscono come istituzione sociale e collettiva. Questo apparente corto circuito è riconducibile a una *comprensione logica* per noi del tutto accessibile se ci si situa all'altezza del punto in cui tutti i termini sono in relazione gli uni con gli altri entro, per l'appunto, un pensiero collettivo che è la dimensione sociale in quanto tale e inoltre la fonte della sua organizzazione rispondendo sempre a un ordinamento logico. In ciò consiste la *comprensione*, prima ancora della

111 É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 339.

112 Per una critica del concetto di spiegazione nelle scienze umane si veda più avanti le pagine 77-80 su spiegazione ed errore nella critica dell'antropologia britannica. Per ciò che concerne la sociologia di Durkheim egli stesso, in chiusura della sua opera, ribadisce come missione della disciplina sia quella di spiegare l'uomo: «*Mais du moment où l'on a reconnu qu'au-dessus de l'individu il y a la société et, que celle-ci n'est pas un être nominal et de raison, mais un système de forces agissantes, une nouvelle manière d'expliquer l'homme devient possible*», ibid., pp. 637-638. Un certo antagonismo tra spiegazione e comprensione si afferma a partire dall'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Ducker & Humblot, Leipzig, 1883) di Dilthey, dove la spiegazione (*Erklären*) è il regime di connessione causale tra gli oggetti esterni dell'esperienza sensibile guadagnato per generalizzazione, mentre la comprensione (*Verstehen*) è l'operazione fondamentale delle scienze dello spirito dove l'esperienza vissuta è il punto di partenza mentre l'individualità l'oggetto del comprendere. La distinzione di Dilthey sorge sull'esigenza di una fondazione ermeneutica del discorso scientifico delle discipline storico-sociali a fronte del soggettivismo nietzschiano nella critica all'oggettività dell'episteme occidentale.

Les explications de la science contemporaine sont plus assurées d'être objectives, parce qu'elles sont plus méthodiques, parce qu'elles reposent sur des observations plus sévèrement contrôlées, mais elles ne diffèrent pas en nature de celles qui satisfont la pensée primitive. Aujourd'hui comme autrefois, expliquer, c'est montrer comment une chose participe d'une ou de plusieurs autres. On a dit que les participations dont les mythologies postulent l'existence violent le principe de contradiction et que, par là, elles s'opposent à celles qu'impliquent les explications scientifiques. Poser qu'un homme est un kangourou, que le Soleil est un oiseau, n'est-ce pas identifier le même et l'autre? Mais nous ne pensons pas d'une autre manière quand nous disons de la chaleur qu'elle est un mouvement, de la lumière qu'elle est une vibration de l'éther, etc. Toutes les fois que nous unissons par un lien interne des termes hétérogènes, nous identifions forcément des contraires. Sans doute, les termes que nous unissons ainsi ne sont pas ceux que rapproche l'Australien; nous les choisissons d'après d'autres critères et pour d'autres raisons; mais la démarche même par laquelle l'esprit les met en rapports ne diffère pas essentiellement. (...) Ainsi, entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique il n'y a pas un abîme. L'une et l'autre sont faites des mêmes éléments essentiels, mais inégalement et différemment développés.¹¹⁴

Queste tesi sono alla base della critica che Durkheim muoverà a Lévy-Bruhl sull'unitarietà della forma logica del ragionamento e che esamineremo più avanti con dettaglio. Ciò che qui ci interessa osservare è come, anche a partire dalla considerazione della nozione di partecipazione, si produca uno scarto tra i due autori in riferimento alla rilevanza della messa in crisi del principio di non contraddizione davanti alle antinomie individuale/collettivo propria dei processi di sociabilità e a quella soggettivo/oggettivo propria dei processi di

113 Keck commenta il problema religioso totemico in Durkheim sostenendo che «*n'est ici à vrai dire qu'une repirise du problème sociologique en général. Comprendre comme des objets peuvent participer à des forces supérieures à eux, qui ne se présentent pourtant qu'à travers eux, c'est comprendre plus profondément comment les individus peuvent participer à la société, celle-ci leur apparaissant comme une force extérieure à eux alors qu'elle est constituée par l'agrégation de leurs actions, selon une modalité que Durkheim appelle de 'trascendance dans l'immanence'. Les phénomènes religieux sont dans cette perspective, une première prise de conscience de ce mode d'action très singulier de la société sur l'individu*» F. Keck, *Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie*, cit., pp. 160-161.

114 É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., pp. 340-342.

costruzione delle rappresentazioni umane.

Tutto il secondo capitolo de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), l'opera successiva *La morale et la science des moeurs*, Lévy-Bruhl lo dedica alla cosiddetta legge di partecipazione. Durkheim tende a rimuovere lo scandalo della violazione del principio di non contraddizione, sostenendo che si può prima comprendere e poi spiegare logicamente sulla forma del pensiero collettivo e dell'organizzazione sociale semplice che regola questa contraddittorietà. Lévy-Bruhl, al contrario, azzarda che invece occorre indagare le rappresentazioni in quanto tali, situando il problema della violazione del principio di non contraddizione all'altezza delle rappresentazioni stesse che costituiscono la forma della *partecipazione* come legge che lega oggetti ed enti in una rappresentazione collettiva. Egli, riferendosi allo studio della mentalità delle società inferiori, afferma che:

dans les représentations collectives de la mentalité primitive, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes. D'une façon non moins incompréhensible, ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques, qui se font sentir hors d'eux, sans cesser d'être où elles sont.

En d'autres termes, pour cette mentalité, l'opposition entre l'un et le plusieurs, le même et l'autre, etc., n'impose pas nécessité d'affirmer l'un des termes si l'on nie l'autre, ou réciproquement. Elle n'a qu'un intérêt secondaire.¹¹⁵

Per Lévy-Bruhl è la stessa logica come struttura essenziale a essere minata dalla crisi del principio di non contraddizione. Egli evoca la possibilità di un'altra mentalità come possibilità oltre la nostra logica. La sua ipotesi filosofica, come avremo modo di approfondire nel capitolo successivo, è qui già pienamente manifesta.

Lévy-Bruhl cerca una via di fuga al determinismo sociale di Durkheim e in questo senso inizia a distinguere tra concetti e rappresentazioni collettive. I primi sono già il frutto di alcune operazioni mentali di natura logica, di sintesi sul molteplice potremmo dire. Le rappresentazioni collettive, al contrario, risultano essere una sorta di residuo non sintetizzato logicamente, esse non sono il prodotto di un lavoro intellettuale e pertanto si compongono di

115 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910, p. 77.

elementi emozionali e motori nei quali la dimensione soggettiva risulta preponderante. Entrambi questi due termini, i concetti e le rappresentazioni collettive, rientrano allo stesso titolo tra gli elementi che subiscono la legge di partecipazione.

Les représentations collectives sont tout autre chose que nos concepts. Ceux-ci, matière de nos opérations logiques, résultent déjà, comme on sait, d'opérations antérieures du même genre. Le simple énoncé d'un terme général abstrait: homme, animal, organisme, contient virtuellement un grand nombre de jugements, qui impliquent des relations définies entre beaucoup de concepts. Mais les représentations collectives des primitifs ne sont pas comme nos concepts, le produit d'un travail intellectuel proprement dit. Elles contiennent, à titre de parties intégrantes, des éléments émotionnels et moteurs, et surtout elles impliquent, au lieu d'inclusions et d'exclusions conceptuelles, des participations plus ou moins nettement définies, mais, en général, vivement senties.¹¹⁶

Il concetto è già un fatto socialmente elaborato mentre la rappresentazione collettiva non lo è di necessità e, pur essendo certamente un elemento sociale perché collettivamente condiviso, non ha quei caratteri di riflessività e oggettivazione di un fatto sociale inteso nei suoi caratteri di istituzionalità. La sociologia durkheimiana va infatti sempre nella direzione di cercare gli elementi normativi dell'obbligazione sociale e morale. Questi non possono che sorgere su un processo di oggettivazione delle partecipazioni che definiscono un certo grado di solidarietà sociale. Non solo, egli pretende di dimostrare l'oggettività delle rappresentazioni sociali stesse. Lévy-Bruhl sembra ritenere queste istanze ancora vincolate a una missione prescrittiva della disciplina sociologica che le impedisce di mettersi al servizio di un'indagine morale per dischiuderne le forme del pensiero umano. Le rappresentazioni collettive di Durkheim sarebbero arricchite da una connotazione ontologica forte, quasi a fondamento della realtà sociale stessa, responsabile dell'organizzazione della realtà sociale nello scambio tra individuo e collettività e, a questo punto, nello scambio tra realtà – come fondamento ontologico-oggettivo comune a tutta l'umanità - e rappresentazione¹¹⁷. Keck a tal proposito si esprime

¹¹⁶ Ivi, p. 80.

¹¹⁷ Sul contrasto tra la teoria della conoscenza del metodo sociologico del primo Durkheim e *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, dominate dal problema dell'oggettività delle rappresentazioni si legga G. Paoletti, «Durkheim and the Problem of Objectivity: A Reading of *Les formes élémentaires de la vie religieuse*», *Revue française de sociologie*, Vol. 45, Supplement: An Annual English Selection (2004), pp. 3-

sulle divergenze tra i due autori a partire dalla nozione di costume, la quale bene mette in risalto le due traiettorie intraprese:

Tout deux ont vu que la notion de mœurs implique d'analyser un régime d'action qui déroule sur deux plans apparemment contradictoires, celui des usages et des habitudes, régis par les sentiments inter-individuels, et celui des règles juridiques et des obligations morales, rapportées à un foyer d'activité supérieure sous la forme d'un tribunal ou d'un État. Mais alors que Durkheim rapporte ce régime d'action au pôle juridique qui l'organise d'en-haut, dédoublant l'activité représentative entre les représentations individuelles et les représentations collectives, Lévy-Bruhl se tient au niveau des habitudes et des usages, en analysant la difficulté à faire passer celles-ci de l'état subjectif à l'état objectif, et en suivant les traces de subjectivité qui restent dans le régime objectif.¹¹⁸

d) *Le rappresentazioni mistiche: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

L'irrompere della dignità dei fattori soggettivi come elementi di indagine giunge fino al tentativo di ribaltare l'ipotesi di una disciplina sociologica ancora, anche in Durkheim, ostaggio di ipotesi oggettivistiche dalle connotazioni ontologiche dalle quali derivare una legalità delle forme del pensiero umano e dell'organizzazione sociale. Ma, se l'autentico terreno dell'indagine morale è primariamente quello dei costumi, occorre considerare le determinanti soggettive dell'agire dei soggetti morali, degli individui. È lo stesso rigore delle scienze della realtà fisica a imporre questo indirizzo che non può non essere adottato, a partire dal livello dell'analisi delle rappresentazioni collettive e degli uomini che le producono. «Durkheim, infatti, poneva l'accento sul carattere convenzionale, ovvero socialmente elaborato, della rappresentazione che risultava così dotata di carattere imperativo sulle condotte dei singoli su cui agisce. (...) Lévy-Bruhl, non insiste tanto sulla natura sociale della rappresentazione quanto piuttosto sull'*atto del rappresentare*, ovvero sul processo entro cui un determinato 'fatto' subisce la trasfigurazione che lo rende accessibile agli

25. Qui si mostra come la difesa del carattere oggettivo delle rappresentazioni collettive trascini Durkheim verso una connotazione ontologica forte alla base delle rappresentazioni che ne garantisca, come realtà rappresentata, l'oggettività stessa.

118 F. Keck, *Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie*, cit., p. 150.

attori sociali»¹¹⁹. In ciò gli elementi soggettivi assumono particolare importanza, ma, ancora una volta, non c'è un oggetto noto in anticipo: l'individuo con le forme già conosciute del suo pensiero logico. Bisogna scoprirlo attraverso le espressioni della sua mentalità manifeste nei caratteri delle sue rappresentazioni collettive che vanno conosciute. A tal riguardo, l'inizio del settimo capitolo de *La morale et le sciences des mœurs*, dove si sostiene che sentimenti e rappresentazioni sono inseparabili gli uni dagli altri, merita di essere citato per esteso:

Nous ne partons pas de la «nature» du sujet individuel, supposée connue, pour en déduire, par voie dialectique, la manière dont il agit, ou la manière dont il devrait agir. Nous sommes partisans d'une méthode tout autre, qui considère objectivement la réalité sociale donnée, qui l'étudie dans la civilisation où nous vivons, et qui compare celle-ci aux autres que nous pouvons connaître. En un mot, nous demandons que l'on use, autant que les caractères propres de la réalité sociale le permettent, de la même méthode qui s'est montrée si féconde dans les sciences de la réalité physique. Dès lors, l'étude « psychologique » ou « morale » des sentiments, si intéressante qu'elle soit à certains égards, ne fait point partie de la science qui nous occupe. Notre principe directeur est de remonter des faits, dûment analysés, à leurs lois constantes, et des effets, dûment constatés, aux forces qui les produisent. Si les instincts, les besoins, les sentiments, et plus particulièrement les sentiments dits moraux, sont au nombre de ces forces, l'étude de la réalité sociale donnée nous la fera connaître, et de la seule façon qui soit scientifique, c'est-à-dire par la constatation et par la mesure de leurs effets.

A vrai dire, à prendre les choses ainsi, on ne voit pas bien ce que peut être le « sentiment », si on l'isole des représentations, des croyances et des coutumes. Si l'on met à part les besoins purement physiologiques, comme le manger et le boire, et l'instinct fondamental et obscur du « vouloir vivre », commun à tous les organismes, l'homme vivant en société (et surtout dans les sociétés primitives) est déterminé à agir, non pas par des sentiments, en tant que distincts des idées et des représentations, mais par des états psychologiques complexes, où dominant des représentations énergiques et impératives. (...)

Par conséquent, l'étude scientifique des représentations, croyances, coutumes, mœurs collectives, comprend *ipso facto* celle des sentiments, du moins en tant que celle-ci trouve une place dans la spéculation morale proprement dite, c'est-à-dire dans la connaissance scientifique de la réalité morale donnée.¹²⁰

119 S. Mancini, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, cit, p. 27.

120 L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, cit. pp. 224-226.

In queste *forze* e nel loro comportamento si può rintracciare la contraddizione. Si tratta di una contraddizione logica, se interpretata con le lenti della scuola durkheimiana la quale presuppone pregiudizialmente l'invariabilità della natura intellettuale dell'esperienza umana, oppure di una contraddizione che si fa, paradossalmente, ai nostri occhi, regola di un altro regime dell'esperienza. Esiste questa possibilità? A questo Lévy-Bruhl prova a fornire una risposta a partire da *Les fonctions mentale dans le sociétés inférieures*, un testo che, come detto, certamente rappresenta l'introduzione alla problematica filosofica autentica dell'autore e, allo stesso tempo, rispetto a *La morale et la science des moeurs*, passa dalla problematizzazione delle categorie morali a quelle logiche nei processi intellettivi umani. Per l'orientamento soggettivo delle rappresentazioni e i fattori emozionali che riscontra nella mentalità primitiva, e dunque a causa delle nuove forze che scorge in esse mutandone la qualità, Lévy-Bruhl si sente in dovere modificare e ampliare la stessa nozione di rappresentazione perché il carattere teoretico delle rappresentazioni si trova frammisto a quello *emozionale*¹²¹.

Leur activité mentale [dei primitivi] est trop peu différenciée pour qu'il soit possible d'y considérer à part les idées ou les images des objets, indépendamment des sentiments, des émotions, des passions qui évoquent ces idées et ces images, ou qui sont évoqués par elles. Précisément parce que notre activité mentale est plus différenciée, et aussi parce que l'analyse de ses fonctions nous est familière, il nous est très difficile de réaliser, par un effort d'imagination, des états plus complexes, où les éléments émotionnels et moteurs sont des parties intégrantes des représentations. Il nous semble que ces états ne sont pas vraiment des représentations. Et en effet, pour conserver ce terme, il faut en modifier le sens. Il faut entendre, par cette forme de l'activité mentale chez les primitifs, non pas un phénomène intellectuel ou cognitif pur, ou presque pur, mais un phénomène plus complexe, où ce qui pour nous est proprement « représentation » se trouve encore confondu avec d'autres éléments de caractère émotionnel ou moteur, coloré, pénétré par eux, et impliquant par conséquent une autre attitude à l'égard des objets représentés.¹²²

121 Su l'avanzare in Lévy-Bruhl della possibilità per le facoltà mentali umane di elaborare una nozione non teoretica di rappresentazioni vedi *infra* paragrafo 1.2. b) .

122 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit. pp. 28-29.

Davanti a questi elementi di discontinuità Lévy-Bruhl deve quindi ricorrere a «*une terminologie neuve*»¹²³. Egli ribattezzerà questo genere di rappresentazioni come *rappresentazioni mistiche* a partire dall'attività che le accompagna. È l'attività mistica a essere giudicata primariamente come contraddittoria perché irriducibile all'attività logica entro la quale sola è possibile interpretare le rappresentazioni teoretiche. Per l'attività logica, che organizza le rappresentazioni teoretiche, le forze non percepibili ai sensi, che informano invece una rappresentazione mistica accompagnandosi alla dimensione teoretica, non sono contemplate in quanto espressione eccessivamente soggettiva e non rispondente a criteri di sufficiente oggettività.

Les représentations collectives des primitifs diffèrent donc profondément de nos idées ou concepts; elles n'en sont pas non plus l'équivalent. D'une part, comme nous le verrons bientôt, elles n'en possèdent pas les caractères logiques. D'autre part, n'étant pas de pures représentations, au sens propre du mot, elles expriment, ou plutôt elles impliquent, non seulement que le primitif a actuellement une image de l'objet, et croit qu'il est réel, mais aussi qu'il en espère ou qu'il en craint quelque chose, qu'une action déterminée émane de lui ou s'exerce sur lui. Celle-ci est une influence, une vertu, une puissance occulte, variable selon les objets et selon les circonstances, mais toujours réelle pour le primitif, et faisant partie intégrante de sa représentation. Pour désigner d'un mot cette propriété générale des représentations collectives qui tiennent une si grande place dans l'activité mentale des sociétés inférieures, je dirai que cette activité mentale est mystique. J'emploierai ce terme, faute d'un meilleur, non pas par allusion au mysticisme religieux de nos sociétés, qui est quelque chose d'assez différent, mais dans le sens étroitement défini où « mystique » se dit de la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens, et cependant réelles.¹²⁴

In altri termini, Lévy-Bruhl nuovamente intende esprimere il fatto che il compito della ricerca sulle forme del pensiero umano non può essere ridotto alla *spiegazione*, aggiungendo che gli stessi processi cognitivi - e altri processi rappresentativi del pensiero umano - non sono riducibili alla *spiegazione*. Infatti, «*ce caractère de leurs perceptions* [l'attività mistica] *permet de rendre compte d'un certain nombre de faits dont l' 'explication' quand elle se fonde*

123 Ivi, p. 27.

124 Ivi, p. 30.

sur la seule consideration du mécanisme psychologique ou logique chez l'individu, paraît peu satisfaisante»¹²⁵. Nuovamente si scorge il punto di arrivo di una tesi sul metodo della ricerca sulle forme del pensiero umano che parte dagli strumenti predisposti da Durkheim, come ricostruito nel corso di questo capitolo, ma finisce per distanziarsene stravolgendone alcuni dei caratteri portanti e l'ipotesi di ricerca da essi espressa. Silvia Mancini, ancora una volta, sembra esprimere al meglio uno degli aspetti base di questo doppio rapporto di parentela e distanza:

Data la sua natura emotivamente condizionante i soggetti dal loro stesso «interno» la qualità mistica delle rappresentazioni trae da una duplice fonte la propria autorità poiché aggiunge a quella isolata da Durkheim un'ulteriore dimensione imperativa: affiancandosi alla tradizione collettiva, che la trasmette e la riproduce obbligatoriamente attraverso il simbolismo superindividuale, essa agisce facendo leva anche sul vissuto affettivo dei singoli.

Una volta entrata a far parte degli aspetti funzionali del processo di interazione con la realtà, la dimensione affettiva riplasmata dal Sociale arriva ad incidere sull'intera concezione del mondo dei primitivi esercitando la propria influenza sia sulla natura della *rappresentazione* che su quella della *percezione* delle cose.

Come si vede, si tratta di affermazioni anomale nel panorama degli studi osservanza durkheimiana per i quali l'eterogeneità dei quadri sociali dell'esperienza percettiva non costituiva motivo per postulare una *natura* dell'esperienza diversa da quella occidentale. Questo postulato, che la lezione empirista aveva consegnato inalterato alla scuola di Durkheim, costituiva per quest'ultimo una garanzia di riferimento comune a tutti gli uomini a prescindere dalle forme sociali che ne caratterizzano i modi di esistenza.¹²⁶

Il vissuto dei singoli, nei suoi caratteri soggettivi, entra dunque a pieno titolo per Lévy-Bruhl nello studio delle forme della mentalità umana e del pensiero da queste espresso. In esse l'oggetto privilegiato di ricerca non sono i contenuti delle rappresentazioni ma il modo di costruirle e di legarle tra loro. Prima di addentrarci nell'esplorazione dell'ipotesi vera e propria di Lévy-Bruhl, ovvero cosa il carattere mistico delle rappresentazioni implichi per un sistema di pensiero (questo sarà al centro del terzo capitolo del presente lavoro), è opportuno cercare

125 Ivi, p. 41.

126 S. Mancini, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, cit, pp. 44.45.

di comprendere entro quale contesto filosofico sorga l'ipotesi filosofica dell'autore. Perché egli arriva a una critica del carattere unitario della forma logica del ragionamento? Di questo ci occuperemo nel capitolo successivo.

Critica al carattere unitario della forma logica del ragionamento

2.1 Il problema del cominciamento e della mentalità primitiva

“Oggi la critica non accetta tutte le posizioni del Lévy-Bruhl. È concorde, ad esempio, nel sottolineare l'artificio con cui si parla di una «mentalità primitiva» e ritrova impropri sia il sostantivo che l'aggettivo; riconosce che il Lévy-Bruhl ha accentuato quello che di sconcertante quel pensiero poteva avere per il nostro spirito contemporaneo, mettendo nell'ombra quegli aspetti della vita dei non civilizzati che più li avvicinano a noi (le varie espressioni della loro abilità tecnica, le loro osservazioni precise sull'esperienza); ammette che il sociologo francese ha preferito scavare abissi piuttosto che tendere ponti e ci ha opposto due tipi astratti di mentalità”¹²⁷. Sono parole del 1938 di Remo Cantoni, pubblicate ne *Il pensiero dei primitivi*. È con l'introduzione della tematica della mentalità primitiva che sorge il problema filosofico di Lévy-Bruhl, quello che lo accompagnerà per il resto della sua vita di studioso.

Torniamo alle parole di Cantoni. Nel suo bilancio critico il filosofo milanese coglie due aspetti importanti. In primo luogo la categoria di *mentalità primitiva* è considerata un “*artificio*” utile a rompere il carattere unitario della forma logica del ragionamento, il suo statuto totalizzante. In seconda battuta questo artificio dischiude una parte oscura, potremmo dire rimossa, della forma logica del ragionamento, compresente ma irriducibile al nostro spirito contemporaneo e per questo “*sconcertante*”. Nella forma della domanda il problema filosofico dell'autore potrebbe assumere questa forma: possiamo ammettere, e pertanto, pensare, pure attraverso la nostra forma logica-concettuale di ragionamento, un altro modo di pensare e ragionare? Altrimenti detto, possiamo pensare contro la nostra forma logico-concettuale, uscendo fuori da questa, ammettendo altre forme di pensiero, di mentalità, con

127 R. Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, cit., p. 34.

uno statuto autonomo oltre la nostra? Lévy-Bruhl deve attrezzare una macchina concettuale per rappresentare e portare allo scoperto questa possibilità e indagarla. Questa risulta infatti non immediatamente presente a noi, alla nostra mentalità logico-concettuale. Ha bisogno di un artificio che lo condurrà all'espressione certamente vaga di *mentalità primitiva*, ma in grado di rappresentare adeguatamente la dimensione dell'alterità nell'illustrazione di un "primo" storico distante e contrapposto al presente. Torneremo sulla criticità di questa prima connotazione, quella del "primo" storico e del cominciamento, ma prima concentriamoci sul percorso di ricerca che ha condotto Lévy-Bruhl alla problematica in questione. Successivamente affronteremo la caratterizzazione più complessiva dell'artificio del filosofo, ovvero la nozione di mentalità primitiva per capire di quale primitivo si parli.

a) L'hypothèse d'une logique différente de la nôtre

Nella famosa seduta della *Société française de philosophie* del 23 febbraio 1923, Lucien Lévy-Bruhl, in apertura della discussione, più che sintetizzare i risultati conseguiti dalla propria ricerca sulla Mentalità primitiva, ritiene più opportuno specificare come sia giunto a 'immergersi' negli studi antropologici. Si tratta di un vero incontro, spiazzante per la discontinuità rispetto alle sue precedenti ricerche nel campo della storia della filosofia. Un ventennio di studi comunque attraversato, «*comme la plupart des hommes de ma génération*», da una viva ammirazione per le opere di Herber Spencer, Sir James Frazer e per le prime tesi di Durkheim¹²⁸. Lévy-Bruhl individua però un momento preciso di svolta:

Je reçus un jour de M. Chavannes¹²⁹, l'admirable savant dont la mort prématurée a laissé

128“Peut-être vaudra-t-il mieux vous faire connaître en quelques mots comment je me suis trouvé conduit à me plonger, depuis quelque vingt ans, dans des études anthropologiques auxquelles mes travaux antérieurs ne semblaient pas m'avoir préparé” L. Lévy-Bruhl, «*La mentalité primitive*», séance de la *Société française de philosophie* (15 février 1923), cit., p. 633.

129 Emmanuel Édouard Chavannes (Lione 1865 – Parigi 1918) fu un sinologo francese, studiò presso l'*École Normale*, dove, grazie al direttore della scuola, l'archeologo Georges Perrot, maturò la vocazione per lo studio della filosofia, della storia e della cultura cinese nella quale si specializzò presso l'*École des langues orientales*. Al 1889 risale il suo primo viaggio in Cina. A Pechino si imbatté subito nello studio dell'imponente opera *Shiji*, le *Memorie storiche* dello storiografo di corte *Se-ma Ts'ien* e di suo figlio, che raccontano le vicende di Cina dall'impero Giallo fino alla contemporaneità degli autori, coprendo un arco storico compreso tra il 2600 a.C e l'80 a.C. Fu preso come modello per tutte le Storie Dinastiche redatte dalle dinastie successive paragonabile, per importanza, alle Storie di Erodoto. Il lavoro di traduzione e commento

tant de regrets, qui se trouvait alors à Pékin, la traduction en français de trois livres d'un historien chinois. Par curiosité, j'ai voulu les lire: je savais que la traduction était irréprochable, et qu'elle me rendrait la pensée du texte en toute fidélité. Or j'eus beau lire et relire, je ne parvenais pas à découvrir comment les idées de l'auteur s'enchaînaient, et j'en vins à me demander si la logique des Chinois coïncidait bien avec la nôtre. Au cas où la différence serait réelle, il me semblait qu'il y aurait un intérêt philosophique capital à la déterminer, à l'analyser et à en rechercher les causes¹³⁰.

I primi tre tomi della traduzione di Chavannes vennero pubblicati tra il 1895 e il 1898¹³¹. È quindi dopo questa data che sembra sorgere l'interesse in Lévy-Bruhl per la problematica di un'altra logica. L'incontro con l'alterità etnografica, grazie alle traduzioni di Chavannes, stimola una domanda, ma è con l'indagine sulle condizioni di una scienza positiva della morale che si delinea un terreno filosofico per la sua formulazione. Ne *La morale et la science des moeurs* Lévy-Bruhl afferma che ogni morale è naturale, data. La ricerca sulla realtà morale si stabilisce dunque su condizioni storicamente e sociologicamente determinate. Ciò introduce il filosofo alla considerazione delle variazioni delle forme della natura umana, passando per la contestazione del postulato morale relativo alla permanenza sempre identica a sé di una forma della natura umana storica e uguale in ogni tempo¹³². La messa in

dell'opera impegnò Chavannes per i quindici anni successivi. Nel 1893 venne nominato professore di Lingua e letteratura cinese al Collège de France. Nel 1895 venne pubblicato in Francia il primo tomo delle *Mémoires historiques* di cui Lévy-Bruhl dà notizia di aver letto grazie a un dono dello stesso Chavannes.

130 L. Lévy-Bruhl, *Séance de la Société française de philosophie (15 février 1923)*, op. cit., p.634.

131 È. Chavannes, *Les mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien*, Paris, E. Leroux, t.1, 1895; t.2 1897; t.3 1898.

132 "l'idée d'une « morale naturelle » doit faire place à l'idée que toutes les morales existantes sont naturelles. Elles le sont toutes au même titre, quel que soit le rang que chacune occupe dans une classification établie par nous. La morale des sociétés australiennes est aussi naturelle que celle de la Chine, la morale chinoise aussi naturelle que celles de l'Europe et de l'Amérique : chacune est précisément ce qu'elle pouvait être d'après l'ensemble des conditions données. Nous sommes habitués à entendre « morale naturelle » en un sens différent. (...) En un mot, nous croyons que l'homme est naturellement moral, au même titre qu'il est naturellement raisonnable. Cette croyance est au fond des doctrines philosophiques qui étudient la « raison pratique ». Mais elle repose elle-même sur une confusion d'idées. Sans doute, l'homme est naturellement moral, si l'on entend par là que l'homme vit partout en société, et que dans toute "société il y a des « mœurs », des usages qui s'imposent, des obligations, des tabous. Mais on ne fait ainsi que constater un fait qui se vérifie dans tous les temps et dans tous les lieux. Et cela n'équivaut nullement à dire que la moralité est naturelle à l'homme, si l'on entend par cette formule qu'il y a dans sa conscience une révélation plus ou moins

discussione, a partire dalla prospettiva di una scienza dei costumi, dell'idea astratta di uomo, e dunque dell'esclusività e univocità della forma logica del suo ragionare, permette a Lévy-Bruhl di assumere la differenziazione delle società come campo di verifica dell'ipotesi sulla natura di altre forme di ragionamento.

quelque chose subsistait dans mon esprit: l'hypothèse d'une logique différente de la nôtre, née et développée dans des sociétés elles-mêmes différentes. Était-il possible de la soumettre à l'épreuve des faits?¹³³

b) *L'homme primitif nous est tout à fait inconnu: debiti e critiche nei confronti dell'evoluzionismo.*

Su quali società avanzare una verifica attraverso i fatti? Il tema della variazione e delle credenze nel tessuto sociale viene guadagnato da Lévy-Bruhl nel contesto del dibattito sociologico e criminologico sulla responsabilità morale dei criminali¹³⁴, al centro della sua tesi del 1884. Lo studioso deve dunque mettere queste risorse concettuali al servizio di un'ipotesi da sottoporre a verifica, individuando i fatti da usare come controprova su una gerarchia di priorità, definita anche in base a disponibilità documentali limitate nell'ambito dello studio etnografico. Lévy-Bruhl allora si rivolge alle cosiddette società primitive – *dites primitives*. Perché? Innanzitutto l'autore fornisce una giustificazione pratica riferibile alla reperibilità delle fonti e all'accessibilità della loro interpretazione:

nette d'un ordre moral, par une sorte de privilège attaché à sa qualité d'être raisonnable ou responsable.”, L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, cit. pp. 200-201.

133L. Lévy-Bruhl, *Séance de la Société française de philosophie (15 février 1923)*, op. cit., p.634.

134 Su questo importante filone di discussione che investì, soprattutto in Francia, le discipline mediche, del diritto, l'indagine filosofica e la nascente riflessione sociologica si può consultare l'articolo di Laurent Mucchielli, «Criminologie, hygiénisme et eugénisme en France (1870-1914): débats médicaux sur l'élimination des criminels réputés «incorrigibles», *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 2/2000 (no3), pp. 57-88 (anche on-line all'indirizzo www.cairn.info/revue-histoire-des-sciences-humaines-2000-2-page-57.html, URL consultato il 27/03/2016). La patologizzazione del soggetto deviante e dunque la spiegazioni di natura medica e morale per descrivere e governare la devianza rappresentano i primi passi nella definizione dei canoni scientifici dei moderni ambiti del diritto e della medicina. L'origine di una dimensione di scientificità è da rintracciarsi, come Michel Foucault ha illustrato in ampi passaggi della sua opera, nell'insieme delle tecniche per il governo e il disciplinamento della vita umana (cfr. M. Foucault, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino, 1998; Id. *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 2014; Id., *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano, 2000). Tuttavia, come osserva Mucchielli, gli studi di Foucault, soprattutto in *Sorvegliare e Punire*, si fermano a indagini riferibili alla prima metà del XIX secolo, privilegiando una lettura dell'alleanza tra potere giudiziario e sapere medico, senza addentrarsi invece nell'antagonismo tra pratiche filosofiche che tra questi due poli subentrerà nella seconda metà del secolo, anche in riferimento al dibattito sulla responsabilità morale dei criminali.

les documents me seraient directement accessibles: c'étaient des relations écrites en des langues qui ne constituaient pas pour moi des barrières comme le chinois, ou les hiéroglyphes égyptiens, ou les textes cunéiformes.¹³⁵

Questa scelta ne nasconde però una ulteriore, di natura teoretica. Le società 'cosiddette primitive' si definiscono per la loro mancanza di storia, nel duplice senso di essere prive di memoria storica e di non essere inserite nella trama di un corso storico universale:

Et, d'autre part, bien des problèmes historiques qu'il est difficile de négliger au sujet des civilisations de l'Égypte, de l'Asie antérieure ou de l'Extrême-Orient ne se posent pas s'il s'agit des sociétés indigènes de l'Amérique, de l'Afrique, et des autres qui ont vécu, pendant de longs siècles, à peu près, ou même tout à fait sans contact avec des civilisations plus avancées. Évidemment, s'il existe une logique différente de la nôtre, c'est là que j'avais le plus de chance de la découvrir, et le plus de facilité pour l'analyser.¹³⁶

Sotto quale riguardo la mancanza di storia così definita risulta interessante ai fini di rinvenire una dimensione morale entro la quale provare una logica differente dalla nostra nel campo dell'umano?

Prima della lettura delle traduzioni di Chavannes, agli esordi della sua carriera di studioso, Lévy-Bruhl entrò in contatto con le relazioni di viaggio e le osservazioni di naturalisti, geografi e marinai ospiti presso “*popoli selvaggi*”. Nella tesi del 1884 se ne serve in riferimento alle ricerche morali sulla formazione dell'idea di responsabilità. In una ricostruzione storica della formazione dell'idea di responsabilità precisa da subito però che «*l'état moral de l'homme primitif nous est tout à fait inconnu*»¹³⁷. C'è dunque un'inaccessibilità di fondo del dato primo rispetto al quale le notizie sui popoli cosiddetti primitivi, o selvaggi, non sono sostitutive. È qui che sorge la critica di Lévy-Bruhl a un approccio naturalista ed evolucionista. La dialettica tra natura e cultura induce a ritenere che società meno complesse siano in difetto di cultura e quindi più prossime a una dimensione naturale o primitiva, se rapportata a uno sviluppo umano interpretato storicamente nell'emancipazione dalla natura

135L. Lévy-Bruhl, *Séance de la Société française de philosophie (15 février 1923)*, op. cit., p.634.

136L. Lévy-Bruhl, *Séance de la Société française de philosophie (15 février 1923)*, cit., ibid.

137 L. Lévy-Bruhl, *L'idée de responsabilité*, Paris, Hachette, 1884, p.138.

attraverso la cultura.

C'est une erreur de penser que les sauvages sont toujours plus près que nous de la nature. Le contraire aussi est souvent vrai. Comme l'homme civilisé, le sauvage a ses raffinements, mais il en a d'autres. La simplicité ne va pas toujours avec le défaut de culture : il s'en faut de beaucoup. Des notions, des croyances, qui nous paraissent enfantines, et qui le sont en effet, ne se sont presque jamais formées de la manière toute naturelle que nous serions tentés de supposer. L'étude des mœurs et des idées des sauvages offre sans doute un grand intérêt ; mais n'espérons pas y trouver la pure nature¹³⁸.

In queste parole notiamo già una matura predisposizione a scorgere la varietà delle culture e la variazione interna tra queste, senza però ridursi a un determinismo evoluzionistico come legge unitaria rispetto alla quale ricondurre i fenomeni.

A conferma di questo punto di vista Lévy-Bruhl scrive in quel giro d'anni, tra il 1883 e il 1886 su *La Revue politique et littéraire*, una serie di saggi di critica al darwinismo che meglio mettono in luce come egli intenda il rapporto tra la scuola evoluzionista e la nozione di società primitiva¹³⁹. Si tratta delle primissime pubblicazioni dell'autore in cui da subito illustra un'originale concezione non naturalista e antievoluzionista della nozione di primitivo. In primo luogo, l'evoluzionismo scientifico viene criticato dalle fondamenta. Lévy-Bruhl contesta la possibilità di una legge unica di sviluppo che allinei i fenomeni storici a quelli naturali, interpretando il sorgere della morale a partire dalla storia naturale e dalle sue leggi di sviluppo¹⁴⁰. Successivamente, nel saggio del 1886 su Spencer, questo approccio di marca

¹³⁸ Ivi, p.140.

¹³⁹L. Lévy-Bruhl, «La morale de Darwin», *Revue politique et littéraire*, XXXI, 1883, n.6, pp. 169-175; L. Lévy-Bruhl, «La sociologie de M. Herbert Specer», *Revue politique et littéraire*, XXXIII, 1884, n..21, pp. 649-655; L. Lévy-Bruhl, «L'évolution et la vie», *Revue politique et littéraire*, XXXVIII, 1886, n.3, pp.84-88.

¹⁴⁰ “Il va tenter de montrer, ici encore, comment l'homme est sorti de l'animalité. D'une part, il retrouvera dans l'animal le germe du sens moral qui est si magnifiquement développée chez l'homme; de l'autre, il fera voir dans l'homme même les humbles commencements de cette conscience qui est aujourd'hui sa noblesse” L. Lévy-Bruhl, «La morale de Darwin», cit. p.169. E prosegue: “Comment donc la véritable humanité est-elle sorite de toutes ces horreurs? La réponse est aisée maintenant: par le développement parallèle des instincts sympathiques et sociaux, et de l'intelligence. Les hommes qui avaient le plus d'empire sur eux-memes ont dû l'emporter dans la lutte pour la vie, ne fût-ce qu'en se montrant plus disciplinés et plus prévoyants que les autres. Puis, à mesure qu'ils ont été plus capables de réflexion, ils ont appris à s'abstenir des jouissances qui entraient infailliblement la

fondamentalmente positivista, che vuole importare nelle indagini sui fenomeni storico-morali il metodo naturalistico, viene relativizzato nel contesto dello sviluppo storico delle scienze¹⁴¹. In Spencer però, il metodo positivista, che è fondamentalmente un metodo comparativo, permette di guadagnare un punto di vista originale sulla dimensione del primitivo. Per lo studioso britannico, «*sans être exactement fidèle à l'esprit positiviste d'Auguste Comte, ni à la méthode scientifique de Darwin*»¹⁴², le scienze sociali si costituiscono sul modello delle scienze della vita. I fenomeni vitali e sociali si possono definire a partire dalle relazioni tra le proprietà degli elementi costitutivi di un aggregato o, al contrario, il carattere di un aggregato naturale – pianta, animale, uomo, società – è determinato dai caratteri delle unità che lo compongono. Spencer a questo punto tiene distinte le leggi dell'evoluzione degli organismi e delle società dalla considerazione dei dati di un aggregato, ovvero dalla conoscenza delle cause, interne ed esterne, che determinano lo stato di un aggregato sociale in un momento specifico. Lo studio dei fattori originali interni come inteso da Spencer è agli occhi di Lévy-Bruhl particolarmente prezioso in quanto si rivolge alla natura e alla forma delle idee dell'uomo primitivo come alla forma più semplice di aggregato sociale: «*Cet homme primitif est, pour ainsi dire, la cellule de l'organisme social: c'est l'unité dont les propriétés*

douloureux à se délivrer de leurs plus grossières superstitions.” ivi., p. 173. Lévy-Bruhl tira infine le somme dell'opera di Darwin come naturalista che ha affrontato il problema filosofico della formazione delle idee morali spiegandolo il suo proprio metodo di naturalista: “C'était un coup d'audace que de considérer la formation de la conscience morale comme une question d'histoire naturelle, et d'y appliquer la même méthode qu'au problème de l'origine des espèces et de la descendance de l'homme. (...) Voilà donc l'homme moral replacé dans la nature. Ce n'est plus un monde à part, un empire dans un empire, suivant l'expression de Spinoza. Le développement moral de l'homme s'explique par l'action des mêmes causes qui expliquent sa conformation physique: tout au moins Darwin emploiera la même méthode.” ivi., p.174. Come sottolineato alla nota 7, questa sostituzione della morale nell'ordine della natura sarà al centro delle critiche che Lévy-Bruhl, ne *La morale et science des moeurs*, muoverà al postulato di ogni morale teorica. Qui, nel suo primo articolo, la necessità di salvare la specificità dell'umano in quanto essere morale assume la forma della critica della tesi darwiniana secondo la quale il regno morale si definisce sulle stesse leggi di sviluppo dell'ordine naturale.

141 “Toutes les fois qu'un ordre de sciences vient à faire rapidement de très grands progrès, la méthode qu'elles emploient ne tarde pas à prendre, aux yeux des savants, une valeur extraordinaire. Les heureux résultats que cette méthode a procurés donnent à penser que, si on l'appliquait à d'autres sciences moins avancées, elle serait peut-être aussi féconde”, L. Lévy-Bruhl, «La sociologie de M. Herbert Spencer», cit. p.649.

142 L. Lévy-Bruhl, «L'évolution et la vie», cit. p. 84.

déterminent celles de l'agregat»¹⁴³. La nozione di primitivo acquisita tramite Spencer ha permesso a Lévy-Bruhl di evitare il riduzionismo evoluzionista darwiniano. Questo leggeva nello sviluppo naturale quello morale, e quindi, in parallelo, rintracciava al grado zero della storicità, dell'origine dello sviluppo, una morale primitiva (morale prima e del primitivo), definita per difetto rispetto al punto più alto del progresso morale complessivo dell'umanità. Il naturalismo scientifico di Spencer è invece il metodo che consente di scorgere nel primitivo il tipo semplice dell'umano senza confonderlo con l'illusione metafisica di un tipo puro, originario e naturale, nel quale verificare una dimensione veritativa dell'uomo. Spencer insegna a Lévy-Bruhl a interpretare l'uomo primitivo come aggregato semplice: è la cellula dell'organismo sociale. Questa semplicità su quali campi verrà articolata da Lévy-Bruhl?

Se torniamo alla tesi del 1884 la riflessione sulla nascita dell'idea di responsabilità conduce Lévy-Bruhl a un interesse verso l'uomo primitivo come tipo psicologico in cui elementi soggettivi e oggettivi di un'idea di responsabilità risultano uniti, in qualche maniera confusi. In questo senso Lévy-Bruhl ritrova l'uomo primitivo come aggregato semplice, dove certamente il tipo dell'uomo primitivo rappresenta più un momento logico del concetto – in questo caso quello morale di responsabilità – che un termine storico su cui misurare un progresso. Lo sdoppiamento – *dédoublement* – dell'idea di responsabilità nella considerazione distinta e autonoma degli elementi soggettivi e oggettivi nasce dalla riflessione e dalla costituzione del soggetto morale davanti a una realtà oggettiva, ovvero nella costituzione del sé nella forma logica del ragionamento e nella sua realizzazione in questo.

La cause du mal, c'est l'hétérogénéité des éléments que renferme la notion, et qui ne permet point qu'ils coexistent en elle, une fois la réflexion éveillée et leur opposition reconnue. Mais qui empêche que tous ces éléments ne subsistent, séparés désormais et non plus unis? Qui empêche que la notion de responsabilité ne se dédouble? Nous obtiendrions ainsi deux concepts distincts, tous deux parfaitement clairs, ne renfermant plus ni l'un ni l'autre aucune contradiction intime, tous deux logiquement irréprochables. D'une part, la notion de responsabilité légale, de laquelle tout élément moral ou subjectif serait exclu ; — de l'autre, la notion de responsabilité morale, de laquelle serait pareillement exclu tout élément objectif.¹⁴⁴

143L. Lévy-Bruhl, «La sociologie de M. Herbert Spencer», cit. p. 651.

144L. Lévy-Bruhl, *L'idée de responsabilité*, cit. pp. 176-177.

La posta in palio filosofica, una volta distinti gli elementi eterogenei, sarà per Lévy-Bruhl quella di definire una nuova qualità della sintesi.

c) Processi e procedure mistiche

Bisogna tornare all'uomo primitivo, nella cui idea di responsabilità ancora coesiste un'eterogeneità come aggregato semplice. Questo viene preso in analisi da Lévy-Bruhl nel confronto tra un'idea di responsabilità non ancora differenziata tra elementi soggettivi e oggettivi, un'idea di responsabilità semplice e i vincoli di un sistema penale, dunque di una legalità esterna, non interna, oggettiva non soggettiva. Come afferma Keck, nelle società in cui il sistema penale risulta ancora poco sviluppato, il sentimento di responsabilità viene messo a nudo, perché morale e penale non sono ancora sufficientemente distinti¹⁴⁵, anzi finiscono per confondersi in un sentimento di coscienza sociale che contempla la dimensione dell'obbligazione ma non come obbligazione verso sé stessi, come dovere.

Le sauvage, en général, ne conçoit guère qu'il ait des devoirs envers lui-même, ou d'autres devoirs envers autrui que ceux dont il voit la sanction prête à l'atteindre. Il a, pour ainsi dire, une conscience sociale, mais il n'a pas encore une conscience morale.¹⁴⁶

In forza di cosa si impone allora l'obbligazione in questo genere di società? A questa coscienza antica, sociale e non morale, si accompagna una nozione in cui responsabilità individuale e collettiva sembrano unite e frammiste.

Tout d'abord, la conscience antique nous laisse apercevoir, unie à la notion de responsabilité individuelle, une notion de responsabilité collective qui ne paraît pas du tout contredire la première.¹⁴⁷

Le esigenze di risarcimento e riparazione che regolano un sistema penale di legalità esterna

145“L'exploration du sentiment subjectif de responsabilité, si important pour la mise en place d'un système pédagogique dans le cadre de la Troisième République, peut être effectuée par l'étude du passé, et singulièrement de ces sociétés où, le système pénal étant très peu développé, le sentiment de responsabilité est visible comme à nu. (...) C'est donc que les questions morales sont la clé pour une psychologie de l'homme primitif, parce que les sociétés primitives sont des sociétés où le moral et le pénal ne sont pas encore véritablement distincts” F. Keck, *Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie*, cit., p. 48.

146L. Lévy-Bruhl, *L'idée de responsabilité*, cit. p. 144.

147 Ivi, p. 152.

laddove si impone la differenziazione tra elementi soggettivi e oggettivi nella nozione di responsabilità, facendo sorgere una responsabilità morale distinta da quella legale, sono ugualmente all'attenzione della coscienza umana anche quando questa differenziazione ancora non subentra, nell'uomo primitivo. Il debito morale attraverso il quale si esprime il sentimento di responsabilità è però sempre rivolto a un'entità collettiva. Ne *L'Idée de responsabilité* Lévy-Bruhl non si avventurerà oltre sul terreno della strutturazione del nesso tra morale e sistema della penalità, ma saprà far tesoro successivamente di queste prime riflessioni per avanzare alcune ipotesi sul rapporto tra un tipo di mentalità e i comportamenti corrispondenti nel definire pene e sanzioni in una data società. Infatti, se per l'uomo primitivo non esiste una dimensione della legalità esterna, oggettivata, chi o cosa dovrà risarcire nella violazione di un vincolo di responsabilità? Il risarcimento non potrà essere circoscritto all'espiazione nel pentimento morale se la sua coscienza, non ancora strutturata in un sé, non soffre di colpa morale. Per formulare una risposta al quesito Lévy-Bruhl non potrà ricorrere a una spiegazione fondata su un modello di razionalità in cui la dimensione del sé si contrappone a un mondo oggettivato dove la determinazione degli enti si struttura sul principio di non contraddizione. Egli deve servirsi di un altro modello: un'interpretazione fondata sulla *partecipazione mistica* e dunque fondata a sua volta sulla tesi del *prelogismo*, ammettendo, pertanto, una dimensione altra del ragionamento, non logica, un tipo di mentalità diversa dalla nostra capace di spiegare il fenomeno senza ridurlo al funzionamento della nostra mentalità. Questo genere di risposta verrà fornita da Lévy-Bruhl quasi quarant'anni dopo la pubblicazione de *L'Idée de responsabilité*, nel 1922, con la sua opera più matura, *La mentalité primitive*.

Prima di addentrarci nella descrizione di questa risposta potrebbe essere utile illustrare meglio come lo studioso francese giunga, nella temperie filosofica del suo tempo, alla messa in discussione di un canone della razionalità: quello logico-concettuale. A Lévy-Bruhl fu utile il confronto con l'importante dibattito sulla responsabilità morale dei criminali attorno agli anni '80 del XIX secolo, capace di incrociare e consegnare a una propria autonomia le scienze criminologiche, morali e sociali. È curioso osservare come a pochi mesi di distanza dalla pubblicazione de *L'idée de responsabilité*, nel luglio 1887, Friedrich Nietzsche scrisse *Genealogia della morale*. Pur collocandosi a un'altezza differente dalla polemica che imperversava negli ambienti accademici sulla nozione di responsabilità morale, Nietzsche attraversa comunque molte delle problematiche vive nel dibattito. Nella seconda dissertazione, a proposito dell'origine e dello scopo della pena, il filosofo di Röcken si

preoccupa primariamente di distinguere il principio di una cosa dalla sua finale utilità. Questa operazione è stata troppo spesso ignorata, segnala Nietzsche:

“Come hanno proceduto, in questo caso, i genealogisti della morale sino a oggi? Ingenuamente, come sempre hanno fatto - : scoprono nella pena un qualsivoglia «scopo», per esempio vendetta o intimidazione, e indi, ingenuamente, collocano questo scopo all'origine come *causa fiendi* della pena, e – la cosa è fatta. Ma «il fine del diritto» è tra tutti l'ultimo elemento utilizzabile per la storia genetica del diritto: anzi, per ogni specie di storia non esiste alcun principio più importante di quello che a prezzo di tanta fatica è stato conquistato, e che altresì *doveva essere* conquistato – il principio, cioè la causa genetica di una cosa e la sua finale utilità, nonché la sua effettiva utilizzazione e inserimento in un sistema di fini, sono fatti *toto caelo* disgiunti l'uno dall'altro”¹⁴⁸.

È questo per Nietzsche un «capitale punto di vista della metodologia storica» il quale, non casualmente, «contrasta fundamentalmente all'istinto e al gusto del tempo appunto dominanti»¹⁴⁹. Ancora una volta la polemica si rivolge contro la dottrina evoluzionista, ora nella figura di Spencer, che favorirebbe, nella sua interpretazione finalistica della dinamica evolutiva dell'adattamento che porta alla forma attuale della vita, la confusione della forma compiuta e del senso della vita con la sua causa genetica: «ci si lascia sfuggire la priorità di principio che hanno le forze spontanee, aggressive, sormontanti, capaci di *nuove interpretazioni*, di nuove direzioni e plasmazioni, alla cui efficacia l'«adattamento» viene solo dietro; si nega così nell'organismo il ruolo egemonico esercitato dai più alti detentori delle sue funzioni, nei quali la volontà vitale si manifesta in guisa attiva e informante. Si rammenti quel che Huxley ha rimproverato a Spencer – il suo «nichilismo amministrativo»: ma si tratta molto più che d'«amministrare»...»¹⁵⁰. L'appunto metodologico di Nietzsche serve a disvelare la dimensione trasformativa del senso stesso dei fenomeni, fuori da una legge unica di sviluppo, trans-storica e ricavata dal punto più alto del processo evolutivo. Ciò che Nietzsche segnala è innanzitutto la possibilità di un'alterità; la possibilità che l'attribuzione di senso - e, aggiungiamo, i meccanismi mentali di attribuzione di senso – sia soggetta a conflitti che ne determinano la storia, la quale comunque resta soggetta a una variazione non misurabile da un

148F. Nietzsche, *Genealogia della Morale*, tr. it. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano, 2010, pp. 65-66.

149Ivi, p.67.

150 Ivi, p. 68, corsivo mio.

sistema di finalità attuali (biologiche, valoriali etc.). Ora, Nietzsche, ossessionato dalla tragicità di queste riflessioni sul destino umano avrà l'esigenza filosofica di ritrovare un principio performatore del reale nella *volontà di potenza*. Non sarà questa ovviamente la stessa risposta alla quale ricorrerà Lévy-Bruhl. Eppure si può dire che la prospettiva di critica nietzschiana della razionalità scientifica come pretesa arbitraria, fondata sulla mistificazione di una razionalità logica, di una decisione sul senso da conferire al reale, sembra accomunare lo studioso francese al filosofo tedesco nel medesimo sforzo filosofico di fine XIX secolo di critica della storia della razionalità occidentale. È questo un passaggio fondamentale per Lévy-Bruhl che, nell'apertura al mondo etnologico, accederà a un'iniziale relativizzazione dei sistemi di finalità attuali riflessi nella mentalità logico-concettuale, ipotizzando altre possibilità e altri modi d'esistenza per la mentalità umana; altri possibili «modi di essere uomo senza aver partecipato al corso storico e spirituale della nostra civiltà»¹⁵¹, per servirci delle parole di Ernesto de Martino.

Ma torniamo a interrogarci su come il riconoscimento di un sistema di penalità non fondato sul principio del diritto come dimensione oggettiva e universale della legge costringa Lévy-Bruhl a ipotizzare, per la prima volta, una razionalità non logico-concettuale in grado di fornirne spiegazione. È questo il sospetto, o la possibilità, che, ancora indeterminata, accompagna le riflessioni sull'emergere del sentimento di responsabilità nel lavoro del 1886. Quando la riflessione etnologica diventerà per Lévy-Bruhl un programma di studio integrale saprà fornire delle prime risposte. È infatti, come dicevamo, nel lavoro della sua maturità, *La mentalité primitive* (1922), che lo studioso riprende in mano il trattamento della materia criminale nelle società cosiddette primitive. Nel capitolo ottavo Lévy-Bruhl si sofferma sul carattere delle ordalie: le pratiche giuridiche arcaiche atte a stabilire l'innocenza di un soggetto incriminato nel superamento da parte di questo di una prova, come ad esempio l'assunzione di dosi di veleno che, se non letali, dimostrerebbero la non colpevolezza dell'imputato. Ciò che scandalizza la sensibilità europea in questo genere di procedure, osserva Lévy-Bruhl, è innanzitutto la cieca fiducia che i primitivi hanno nell'ordalia. Questa fede incrollabile porta loro a sottoporsi volontariamente alla prova, benché questa, agli occhi della mentalità occidentale, del ragionamento logico, appaia *assurda*, ovvero, *contraddittoria*: se gli *effetti* fisiologici del veleno portano all'uccisione di chi lo assume come si può *credere*

151 Cit. in S. Mancini, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, cit, p. 55.

che si possa uscire indenni dall'assunzione del veleno, *indipendentemente* dalle dosi e dalla concentrazione tossica della sostanza, confermando così l'innocenza dell'incriminato sottoposto a ordalia? Lévy-Bruhl sospende il giudizio, non accetta nulla come scontato e infine prova a fornire una spiegazione rivolta però alla nostra comprensione, ai limiti che il ragionamento logico-concettuale incontra nel fornire una spiegazione adeguata:

Partir de l'hypothèse que ces primitifs raisonnent comme nous, je veux dire, se représentent comme nous la liaison des causes et des effets, c'est renoncer d'avance à les comprendre. Ce qu'ils pensent et ce qu'ils font ne peut alors que nous paraître ridicule et puéril. Mais si, au lieu de supposer chez eux nos propres habitudes d'esprit, nous essayons de nous plier à leur attitude mentale, indifférente aux liaisons causales les plus simples, et uniquement préoccupée des forces mystiques et invisibles, nous verrons que leur façon de penser et d'agir en est la conséquence naturelle, et même nécessaire.

L'Européen ne peut pas s'empêcher de tenir compte, avant tout, des effets physiologiques du poison. Par suite, les résultats de l'épreuve varieront pour lui en fonction de la violence et de la quantité de la drogue introduite dans l'organisme. Suffisamment forte, la dose aura toujours raison de celui qui l'avale, qu'il soit coupable ou innocent; insignifiante, elle ne fera aucun mal au pire scélérat. Le blanc trouve extraordinaire que l'indigène ferme les yeux à des truismes si simples.

Mais le point de vue d'où les noirs jugent est tout différent. L'idée de ce que nous appelons poison n'est pas nettement définie dans leur esprit. Sans doute ils savent par expérience que certaines décoctions peuvent tuer qui les boit. Néanmoins, ils ignorent le mécanisme de l'empoisonnement, et ils ne cherchent pas à le connaître; ils ne soupçonnent même pas qu'il existe. Selon eux, si ces décoctions peuvent être mortelles, c'est parce qu'elles sont le véhicule de forces mystiques, comme les remèdes qu'ils emploient dans les maladies, et dont toute l'efficacité s'explique ainsi.

(...) C'est une sorte de réactif mystique, et, comme tel, infaillible. L'indigène en est si convaincu que souvent il ne prendra aucune précaution avant de subir l'épreuve. Il n'utilisera pas du droit qu'il a de surveiller la préparation du poison, il n'examinera pas la dose pour voir si elle n'est pas trop considérable, le liquide trop épais, etc.. A quoi bon, puisque le breuvage n'agit pas matériellement, pour ainsi dire, mais spirituellement? Q'on en avale un peu plus ou un peu moins, il n'importe.¹⁵²

In queste società l'ordalia serve da strumento per decidere anche su altre materie, sottraendo

152 L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, cit., pp. 248-250.

così la pratica giudiziaria alla dimensione specifica del diritto. Fatti come la conferma di una diagnosi medica o la verifica della pericolosità dell'uomo bianco, sono considerati sullo stesso piano di una contestazione per debiti o di un'accusa di omicidio¹⁵³. L'ordalia è dunque certamente un pratica giuridica, utile alla composizione di dissidi e alla conferma di un ordine reale delle cose, ma non è un istituto giuridico, ovvero una forma delle consuetudini sociali rappresentata nella sua astrazione e nella sua funzione regolativa. L'istituzionalità è una forma dell'architettura sociale rispondente alle possibilità di una mentalità logico-astrattiva. Eppure, pur non sviluppata entro istituzioni giuridiche, esiste nelle società primitive una dimensione della penalità. Questa risponde al principio della *ri-composizione* dell'ordine delle *partecipazioni* mistiche sul quale si regge per l'uomo primitivo il senso, e quindi la realtà, del mondo. Se quest'ordine viene violato si infrange un tabù e l'ordine delle *preconnessioni* tra dati sensibili e potenze invisibili deve essere ricomposto. Per illustrare le modalità di espiazione, ancora tramite ordalia, Lévy-Bruhl cita dal diario delle spedizioni in Australia e in Nuova Zelanda tra il 1837 e il 1839 del capitano George Gray:

« Tout autre crime (que l'inceste) peut se payer par le fait que le coupable comparaitra et se soumettra à l'ordalie suivante : toutes les personnes qui se considèrent comme blésées par lui pourront jeter sur lui des lances, ou bien il laissera percer à coups de lance certaines parties de son corps, par exemple la cuisse, le mollet, ou le dessous de bras. L'endroit qui sera traversé par la lance est fixé, pour chacun des crimes ordinaires. Parfois un indigène qui a encouru cette peine tend froidement sa jambe à la partie lésée pour qu'elle y fasse pénétrer sa lance... Si le coupable a été blessé dans la mesure jugée suffisante pour son crime, sa culpabilité est effacée. Ou si aucune des lances jetées sur lui ne l'a blessé (car chacun des assaillants n'a droit qu'à un certain nombre de projectiles), il est également pardonné» Grey a dit le mot juste: cette ordalie a la valeur d'une « composition » (*compounded for*). Ce n'est pas, à proprement parler, un châtement, bien qu'en fait, le plus souvent, celui qui la subit soit ainsi puni de son crime. C'est essentiellement un rite, une opération mystique, destinée à prévenir ou à arrêter les conséquences funestes que la faute commise (meurtre, adultère, etc.) ne manquerait pas d'entraîner pour le groupe social. C'est un remède mystique à un mal mystique: une expiation, au sens plein et étymologique du mot¹⁵⁴

E specifica ancor meglio nel capitolo successivo:

153Ivi p. 250 e ss.

154Ivi pp. 289-290.

En vertu des participations mystiques entre le groupe social (composé des vivants et des morts), le sol qu'il occupe, les êtres (visibles et mythiques) qui y vivent et qui y ont vécu, ce que nous appelons l'ordre de la nature ne subsiste que si les conditions habituelles sont maintenues, et, dans beaucoup de sociétés, si l'action personnelle du chef s'exerce comme il faut. Le respect des interdits ou tabous est une de ces conditions essentielles. Une des fonctions du chef est d'empêcher d'abord qu'ils ne soient violés, et, si l'infraction a eu lieu, de la faire expier par les cérémonies appropriées. (...) Quand la solidarité sociale est telle, qu'un membre du groupe peut mettre les autres dans l'impossibilité de vivre, en provoquant un désordre de la nature, aucun crime ne saurait être plus grave que la violation des interdits, qui rompt les participations d'où dépend le bien-être de tous.¹⁵⁵

In questo sistema è impossibile rintracciare una responsabilità penale, e un sistema giuridico di sanzionamento associato, perché è assente la dimensione dell'*intenzionalità* e dunque dell'esclusiva responsabilità individuale. La responsabilità di un'infrazione, pur addebitabile a un individuo, si misura nella compresenza tra dimensione personale e collettiva nella rottura delle partecipazioni mistiche universali. Per questo *il responsabile* risarcisce sempre una collettività. Si vede come la sensibilità giuridica familiare alla nostra mentalità ne sia sconvolta:

A nos yeux, s'il apparaît qu'un homme a enfreint une règle sans le savoir, et surtout sans avoir pu le savoir, cette ignorance inévitable équivaut presque toujours à une excuse. La règle n'a pas été réellement violée, puisqu'il ne dépendait pas de l'homme qu'il la respectât ou non. Bien différente est l'attitude de la mentalité primitive en présence du même fait. D'abord, l'infraction à la règle engendre ses conséquences indépendamment des intentions de l'agent, et d'une façon pour ainsi dire automatique. La pluie ne peut plus tomber, une tempête se déchaîne, le gibier disparaît, non pas parce qu'une femme enceinte a voulu se débarrasser de son fardeau, mais parce que la fausse couche ayant eu lieu, la femme n'a pas observé les tabous nécessaires. Peu importe que son acte ait été intentionnel ou non. Si la fausse couche a été accidentelle, les choses se passent exactement de la même manière. Mais il y a plus. L'absence d'intention, chez celui qui se rend coupable d'une infraction, constitue plutôt une circonstance aggravante qu'une excuse. En effet, rien n'arrive par hasard. Gomme se fait-il donc que cet homme ait été ainsi amené à commettre sa faute sans le vouloir et sans le savoir?

La vraie cause appartient donc toujours au monde invisible. Si elle s'exerce du dehors,

155 Ivi. p. 300.

l'homme est à la fois coupable et victime, (les deux notions ne se distinguent pas pour la mentalité primitive comme pour nous). Si elle consiste en un principe qui habite en lui, il est un portemalheur, un sorcier, et l'accusation fatale ne tardera pas à se formuler.¹⁵⁶

Agli occhi di Lévy-Bruhl l'indagine sulle forme della violazione della norma sociale e della penalità associata nelle società non complesse, porta alla scoperta di una nozione di uomo primitivo in cui, come già aveva intuito nel 1886, parte morale e sociale non sono separate ma si ritrovano in un specifico sentimento di responsabilità. Per spiegare questo sentimento di responsabilità l'autore si rende presto conto che non sarebbe sufficiente interpretarlo secondo il nostro modo di ragionare, pretendendo che i primitivi si *rappresentino come noi la connessione delle cause e degli effetti*. Questo significherebbe *rinunciare in partenza a capirli*. Occorre allora fare emergere un'attitudine autonoma nella costruzione delle rappresentazioni che danno conto dei fenomeni rispetto ai quali una nozione specifica di responsabilità di rapporta e si definisce. Nel 1922 Lévy-Bruhl delinea compiutamente un modo di ragionare diverso dal nostro e capace di spiegare una prassi sociale. I suoi tratti fondanti sono specifici: il *prelogismo* e la *legge di partecipazione* a una solidarietà mistica degli enti visibili e delle potenze invisibili. Avremo modo di approfondire queste categorie portanti del pensiero dei primitivi nelle tesi di Lévy-Bruhl, ma ciò che serve ora sottolineare è il fatto che questo modo di ragionare si fa per l'autore *mentalità* compiuta nella misura in cui esprime un modo di ragionare autosufficiente, indipendente e autonomo dal nostro. Inoltre può dirsi *mentalità primitiva* perché (ancora, ma non necessariamente, come ha dimostrato la critica dell'autore all'evoluzionismo) non formula un livello regolativo dei comportamenti sociali astraendoli in forme istituzionali.

Si comprende, infine, come le società primitive risultino l'oggetto privilegiato d'inchiesta per rintracciare *s'il existe une logique différente de la nôtre; c'est là que j'avais le plus de chance de la découvrir*. Le società non inserite nel corso della Storia da un punto di vista della mentalità logica, *sans contact avec des civilisations plus avancées*¹⁵⁷, infatti sono tali perché espressione di una mentalità il cui specifico sentimento di responsabilità vive della non separatezza di parte morale e parte sociale; in cui responsabilità morale e collettiva sono unite e non si contraddicono. L'indifferenziazione tra responsabilità morale e collettiva, l'indeterminazione dell'individualità come sé davanti al mondo oggettivato, sono i caratteri di

¹⁵⁶ Ivi pp. 308-310.

¹⁵⁷ Cfr sopra n.136.

una mentalità distinta dalla nostra. Ma è proprio attraverso le operazioni di astrazione del pensiero che una società complessa struttura la proiezione del soggetto davanti a un mondo oggettivato. L'indifferenza alle operazioni di astrazione del pensiero, invece, preserva questa mentalità distinta dalla nostra, dall'inaugurare o dall'inserirsi in qualsivoglia corso storico definibile secondo la prospettiva della nostra mentalità occidentale e della sua storia, la quale è sempre storia del soggetto umano. È pertanto la mancanza di Storia a rendere interessanti per Lévy-Bruhl le società primitive perché nell'estraneità e nell'indifferenza alla Storia, si esprimono i caratteri stessi di una mentalità primitiva come mentalità retta da principi altri dalla nostra.

d) Primitivo e memoria.

Nell'esordio del capitolo XII de *La mentalità primitiva* Lévy-Bruhl afferma seccamente che «*À de rares exceptions près, les sociétés inférieures n'ont pas d'histoire*»¹⁵⁸. Non solo l'uomo primitivo è privo di Storia, in quanto è fuori dal corso della razionalità occidentale, l'unica in grado di fare una Storia di sé, ma è anche, potremmo dire, priva di Storia, in quanto senza memoria storica. La sua memoria non assolve alle stesse funzioni della nostra memoria. Non si può però dire sia del tutto senza memoria, anzi, la memoria gioca un ruolo preponderante nella mentalità primitiva.

In *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* trattando delle operazioni della mentalità prelogica, Lévy-Bruhl si sofferma sull'esercizio della memoria. Innanzitutto osserva come il patrimonio delle relazioni sociali, degli usi e delle consuetudini che reggono la società si trasmetta nelle società inferiori esclusivamente attraverso la memoria:

Notre trésor de pensée sociale se transmet condensé dans une hiérarchie de concepts qui se coordonnent et se subordonnent les uns aux autres. Dans les sociétés inférieures, il consiste en un nombre souvent immense de représentations collectives, complexes et volumineuses. Il s'y transmet donc presque uniquement par la mémoire. Dans tout le cours de la vie, qu'il s'agisse de choses sacrées ou profanes, un appel qui chez nous provoque, sans que nous ayons besoin de le vouloir, l'exercice de la fonction logique, éveille, chez le primitif un souvenir complexe et souvent mystique sur lequel se règle l'action.¹⁵⁹

158 L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit. p. 439.

159 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit., pp.116-117.

Ma Lévy-Bruhl è determinato ad andare più a fondo, non si accontenta di una valutazione empirica. Egli è tranciante: il funzionamento della memoria presso l'uomo primitivo è differente perché è la materia presa in oggetto dalla memoria primitiva a essere differente dalla nostra. La nostra memoria ha per oggetto le relazioni logiche entro un ordine oggettivo dei fenomeni. Sotto questo profilo il nostro uso della memoria, ma sarebbe meglio dire la nostra memoria in quanto tale, è più selettiva e meno ricca. Questo orientamento della nostra memoria permette di stabilire relazioni e rapporti tra fenomeni iscritti entro un ordine di fenomeni esterno rispetto al quale ci si rappresenta come soggetto autonomo. Sarebbe questo anche la condizione di possibilità per un pensare-storico. Nel funzionamento della memoria primitiva le cose stanno diversamente:

Dans la mentalité prélogique, la mémoire a un aspect et des tendances tout autres parce que son matériel est autre. Elle est à la fois très fidèle et très affective. Elle restitue les représentations collectives complexes avec un grand luxe de détails, et toujours dans l'ordre où elles sont liées les unes aux autres, traditionnellement, selon des rapports surtout mystiques¹⁶⁰.

Essa ha per oggetto la dimensione mistica e affettiva entro la quale le rappresentazioni collettive si legano e susseguono nella descrizione del mondo del primitivo stesso, ovvero nella dimensione della sua attribuzione di senso al mondo. Il fatto che questo tipo di memoria sia così legata al concatenamento delle impressioni sensibili la rende altamente sviluppata, con una capacità di registrare e riportare al presente con fedeltà una grande mole di dettagli. Lévy-Bruhl chiama la memoria del primitivo *memoria concreta*. Questa ricopre una funzione primaria e determinante nell'orientamento, e quindi nella costruzione e ricostruzione del mondo del primitivo attraverso l'affettività mistica. Per un'elaborazione logica della memoria, al contrario, gli stessi dettagli non sarebbero rilevanti, perché questa memoria si serve dell'astrazione per comprendere nel concetto una struttura generale e specifica dell'essere, già conosciuto *sub ratione entis* e fatto oggetto di inteliezione nel concetto. Ciò che registra sono i risultati di questa elaborazione.

Chez nous, la mémoire est réduite, en ce qui concerne les fonctions intellectuelles, au rôle subordonné de conserver les résultats acquis par une élaboration logique des concepts. Mais, pour la mentalité prélogique, les souvenirs sont presque exclusivement des

160 Ivi., p. 117.

représentations très complexes, - qui se succèdent dans un ordre invariable, et sur lesquelles les opérations logiques les plus élémentaires seraient fort pénibles — le langage s'y prêtant mal — à supposer que la tradition permît de les tenter et que des individus en eussent l'idée et l'audace. Notre pensée, en tant qu'abstraite, résout d'un seul coup un grand nombre de questions impliquées dans un énoncé unique, pourvu que les concepts employés soient suffisamment généraux et précis. C'est ce que la mentalité prélogique ne pouvait même imaginer, et ce qui rend, par conséquent, cette mentalité si difficile à restituer pour nous. Le copiste du XI^e siècle, qui reproduisait patiemment, page par page, le manuscrit objet de sa dévotion, n'est pas plus loin de la machine rotative des grands journaux, qui imprime des centaines de milliers d'exemplaires en quelques heures, que la mentalité prélogique, pour qui les liaisons des représentations sont préformées, et qui emploie presque uniquement la mémoire, ne l'est de la pensée logique et de son merveilleux outillage de concepts abstraits.¹⁶¹

Ancora una volta nel primitivo Lévy-Bruhl verifica l'ipotesi di una logica differente dalla nostra. L'elaborazione di una nozione specifica di mentalità e di mentalità primitiva è per l'appunto il materiale su cui sperimentare il funzionamento di una logica differente. Nel primitivo si esprime la dimensione dell'alterità nella forma dell'irriducibilità alla razionalità logico-astrattiva. La tesi del prelogismo (indifferenza al principio di non contraddizione, alle cause seconde, ricorso a cause mistiche) intervenendo in conseguenza della scoperta di fenomeni dell'umano sorprendenti perché non leggibili secondo la nostra mentalità, supporta una forma di spiegazione *per noi* di questa alterità, diventando allo stesso tempo *legge di funzionamento* della dimensione dell'alterità, dunque della mentalità primitiva stessa. Il tema della mentalità primitiva è per Lévy-Bruhl il campo di espressione di un'alterità della forma del ragionamento umano che, in quanto dimensione autonoma e autosufficiente dalla nostra razionalità, abbisogna di leggi sue proprie.

Le considerazioni sulle operazioni della mentalità primitiva e della memoria in particolare evocano le ricerche sulla memoria coeve di un pensatore di rilievo della Francia contemporanea a Lévy-Bruhl: Henri Bergson. Il filosofo, compagno di studi del nostro autore ai tempi dell'*École normale*, intrattenne con Lévy-Bruhl uno scambio epistolare non occasionale¹⁶², dedicando anche alcuni passaggi della sua opera alla trattazione degli

¹⁶¹ Ivi. p. 123.

¹⁶² P. Soulez, «La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 179, No. 4, AUTOUR DE LUCIEN LÉVY-BRUHL (OCTOBRE-DÉCEMBRE 1989), pp. 481-492.

argomenti sul prelogismo. Il confronto tra i due e la critica di Bergson a Lévy-Bruhl ci permettono di problematizzare l'autosufficienza della categoria di mentalità primitiva come campo di verifica di un'alterità rispetto ai canoni della razionalità occidentale.

È primariamente Lévy-Bruhl a servirsi delle riflessioni di Bergson per restituire meglio i caratteri di una causalità mistica attraverso la quale la mentalità primitiva, anche nell'esercizio della memoria, concatena le proprie rappresentazioni. Si tratta qui di mettere in gioco le categorie di spazio e di tempo e i modi della loro rappresentazione. Con chiaro riferimento alle tesi contenute nell'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) di Bergson, ne *La mentalité primitive* leggiamo:

C'est parce que ces phénomènes se disposent pour nous — sans que nous ayons à y réfléchir — en séries irréversibles, avec des intervalles déterminés et mesurables; c'est parce que les effets et les causes nous apparaissent comme rangés dans l'espace ambiant, que le temps nous semble aussi être un quantum homogène, divisible en parties identiques entre elles, et qui se succèdent avec une parfaite régularité. Mais pour des esprits à qui ces séries régulières de phénomènes dans l'espace sont indifférentes, et qui ne prêtent nulle attention, du moins réfléchie, à la succession irréversible des causes et des effets, quelle est la représentation du temps? Faute de support, elle ne peut être qu'indistincte et mal définie. Elle se rapproche plutôt d'un sentiment subjectif de la durée, non sans quelque analogie avec celui qui a été décrit par M. Bergson. Elle est à peine une représentation.

L'idée que nous avons du temps nous paraît appartenir par nature à l'esprit humain. Mais c'est là une illusion. Cette idée n'existe guère pour la mentalité primitive, qui voit la liaison causale immédiate entre le phénomène donné et la force occulte extra-spatiale.¹⁶³

L'uso di Bergson serve a Lévy-Bruhl per spiegare la nostra rappresentazione del tempo, la quale estende la rappresentazione di uno spazio omogeneo, misurabile e divisibile in serie irreversibili, al processo intellettuale di esteriorizzazione delle percezioni attraverso il quale la scienza costruisce la rappresentazione del tempo. Questa *nostra* concezione del tempo per Bergson non è che «*le fantôme de l'espace obsédant la conscience réfléchie*»¹⁶⁴ e che si sovrappone alla durata vissuta come successione concreta degli stati di coscienza. Con una

163L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit. pp. 89-90.

164 H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 2011, p. 74.

semplificazione sbrigativa Lévy-Bruhl afferma che a questo sentimento della durata farebbe riferimento il funzionamento della mentalità primitiva con una connotazione, così, interamente prelogica. Questo prelogismo integrale escluderebbe che il primitivo abbia lo stesso modo nostro di rappresentarsi sia il tempo sia lo spazio, marcando così un'alterità, a giudizio di Lévy-Bruhl, come cifra della relativizzazione e non naturalità del nostro modo intellettuale di costruzione delle rappresentazioni. Eppure Bergson è sempre molto attento nei suoi lavori a puntualizzare come la nozione di tempo che maneggiamo nelle nostre rappresentazioni intellettuali è la nozione di tempo di cui parla la scienza, tenendola distinta dalla percezione della durata, che pure si accompagna alla nostra mentalità.

Anche in riferimento alle rappresentazioni spaziali, come sopra per quelle temporali, Lévy-Bruhl si serve della nozione di spazio come spazio omogeneo illustrata da Bergson:

En dépit des apparences, l'espace homogène n'est donc pas plus une donnée naturelle de l'esprit humain que le temps homogène.¹⁶⁵

Bergson a sua volta si soffermerà nel secondo capitolo de *Le due fonti della morale e della religione* (1932), *La religione statica*, sulle posizioni di Lévy-Bruhl. Citiamo per esteso:

Quando il primitivo fa appello ad una causa mistica per spiegare la morte, la malattia, o ogni altro incidente, qual è propriamente l'operazione a cui si abbandona? Egli vede, per esempio, che un uomo è stato ucciso da un frammento di roccia che si è distaccata nel corso di una tempesta. Nega forse che la roccia sia già stata spaccata, che il vento abbia staccato la pietra, che il colpo abbia spezzato un cranio? Evidentemente no. Come noi, egli constata l'azione di queste due cause seconde. Perché dunque introduce una «causa mistica», come la volontà di uno spirito o di uno stregone, per ergerla a causa principale? Si osservi questo fatto con precisione; si vedrà che quanto il primitivo spiega qui con una causa «sovrannaturale» non è l'effetto fisico è il suo *significato umano*, è la sua importanza per l'uomo e più precisamente per un certo uomo determinato, quello che la pietra schiaccia. Non c'è niente di illogico, né, di conseguenza di «prelogico», né, persino che testimoni una «impermeabilità all'esperienza», nella credenza che una causa debba essere proporzionata al suo effetto, e che, una volta constatata la fessura nella roccia, la direzione e la forza del vento – cose puramente fisiche e incuranti dell'umanità – resti da spiegare questo fatto, fondamentale per noi, che è la morte di un uomo. La cosa contiene eminentemente, dicevano un tempo i filosofi; e se l'effetto ha un significato umano considerevole, la causa

165L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit. p. 92; ivi cfr. anche p. 93.

deve avere un significato almeno uguale; essa è in ogni caso dello stesso ordine: è un'*intenzione*. Che l'educazione scientifica dello spirito lo disabitui a questa maniera di ragionare, non c'è dubbio. Ma essa è naturale; persiste nel civilizzato e si manifesta tutte le volte che non interviene la forza antagonista.¹⁶⁶

In Bergson lo scandalo rispetto al quale le tesi di Lévy-Bruhl provano a rappresentare una risposta viene neutralizzato. Innanzitutto si riconduce l'anomalia della mentalità primitiva non a un'alterità di funzionamento della mente, a una possibilità del pensiero di essere altrimenti, ma all'esigenza, filosofica potremmo dire, di *attribuzione di senso ai fenomeni in riferimento al mondo dell'uomo*. La fenomenologia del rapporto causa-effetto è affare distinto dalla spiegazione del senso di un accadimento. In Lévy-Bruhl, invece, osserviamo come il meccanismo di attribuzione di senso si confonda, secondo le osservazioni di Bergson, con il funzionamento della mentalità nel suo intendere i rapporti di causalità tra i fenomeni. Essendo le forze mistiche, attraverso le quali si attribuisce senso ai fenomeni, governate dall'intenzionalità, allora, nella confusione, si riconoscerà un'intenzionalità anche ai rapporti di causa/effetto per come vengono rappresentati dalla mentalità primitiva che altro non è che una mentalità non educata allo spirito scientifico. Ma "*préscientifique ne veut pas dire prélogique*"¹⁶⁷, osserva giustamente Pierre Soulez a commento della corrispondenza tra Bergson e Lévy-Bruhl.

Nel confrontarsi con Lévy-Bruhl Bergson fa emergere due aspetti fondamentali: da un lato la naturalità dell'atteggiamento per semplicità detto primitivo, il quale, rispondendo più all'esigenza umana di attribuzione di senso al mondo che alla spiegazione di una fenomenologia oggettiva di questo, continua a persistere anche nel civilizzato e si accompagna all'atteggiamento scientifico non solo come *sopravvivenza del primitivo*; dall'altro, nel contesto di queste osservazioni, quella di *mentalità primitiva appare come una categoria imprecisa e insufficiente* nel soddisfare pienamente la verifica di una dimensione di alterità rispetto al canone di funzionamento della mente umana nella forma della razionalità occidentale. Il punto è che le valutazioni di Bergson investono due oggetti distinti, il *funzionamento* nelle rappresentazioni mentali dei fenomeni e il *significato* per l'uomo di

166 H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it di Adriano Pessina, Laterza, Bari, 1995, pp. 104-105.

167 P. Soulez, *La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl*, cit. p. 492.

questi fenomeni. Due aspetti che, nella lettura di Lévy-Bruhl, a detta di Bergson, vengono confusi. L'8 marzo 1935, scrivendo a Lévy-Bruhl, Bergson conforta l'amico e contraddice la critica che legge nei suoi lavori una polemica con le tesi sulla mentalità primitiva e giustappunto interpreta così, come studi con un oggetto differente ma per questo non incompatibili tra loro, il diverso indirizzo intrapreso nelle ricerche dei due autori:

“En dépit de ce que qui a pu être écrit à ce sujet, je ne crois pas que mes vues aient rien d'incompatible avec les tiennes. Elles concernent, en réalité, deux objets différents. Convaincu que les habitudes ne sont pas héréditaires (car telle est la conclusion que je dégage de l'ensemble des faits connus) je ne crois pas à une différence entre l'homme fondamental d'aujourd'hui et celui d'autrefois.”¹⁶⁸

e) *Quale primitivo?*

Anche Lévy-Bruhl, già nel 1910, intuisce la difficoltà di radicalizzare la differenza del primitivo per assumerla come forma tipizzata di un pensiero autosufficiente e irriducibile al pensiero logico-astrattivo. Nell'ultimo capitolo de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, davanti al problema del passaggio a tipi superiori di mentalità, Lévy-Bruhl è costretto a pensare una forma di legame tra differenti tipi di mentalità:

Mais ce n'est pas seulement à l'étude des sociétés inférieures que peut servir la connaissance de la mentalité prélogique et mystique. Les types ultérieurs de mentalité dérivent de celui-là. Ils doivent reproduire encore, sous une forme plus ou moins apparente, une partie de ses traits. Pour les comprendre, il est donc nécessaire de se reporter d'abord à ce type relativement «primitif». Un vaste champ s'ouvre ainsi aux recherches positives sur les fonctions mentales dans les diverses sociétés, et sur notre logique elle-même.¹⁶⁹

Cosa resta allora del primitivo? Perché Lévy-Bruhl ricorre a questa nozione per verificare la sua ipotesi? Nella critica all'evoluzionismo Lévy-Bruhl mostrava come la continuità non può sorgere come determinazione di una legge di sviluppo storico; essa allora diventa però il frammento – visibile o invisibile, dice l'autore – di un'alterità possibile del pensiero umano. Il primitivo è la forma di una *sopravvivenza* nell'uomo; sopravvivenza del pensiero prelogico e mistico in quello logico e concettuale, di un tipo di mentalità in un'altra. L'assoluta alterità

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 487.

¹⁶⁹ L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, op. cit., pp., 426-427.

non può darsi. La categoria di mentalità primitiva rappresenta pur sempre un termine di paragone. Un'alterità allo stesso tempo storica, nel suo dato di sopravvivenza, e attuale nella sua presenza, osservabile come dato etnologico, verificabile. «Il primitivo come struttura ancora operante nella nostra cultura»¹⁷⁰, spiega Cantoni.

Il primitivo di cui parla Lévy-Bruhl è contemporaneo. È il contemporaneo della predazione coloniale che è innanzitutto predazione di una costruzione della soggettività: per questo semplicemente il non civilizzato è primitivo agli occhi del civilizzato, perché scippato del riconoscimento ad autodeterminarsi. La contemporaneità del primitivo, inteso come tipo umano inserito in società non complesse, osservabile etnologicamente, permette di non scambiare la categoria di mentalità primitiva per un dato originario, inaccessibile all'esperienza e senza legame con noi; come differenza inconciliabile tra l'uomo del giorno d'oggi e quello del tempo che fu. Ma anche il documento etnologico, con le storie raccontate nelle relazioni di viaggio, è solo l'occasione per mostrare la presenza dell'alterità del pensiero, non per presentare il selvaggio primitivo come esclusivo custode di un pensiero della mentalità primitiva. Anzi, contemplare che tratti della mentalità primitiva *sopravvivono* nella nostra mentalità, significa sottrarre la categoria di mentalità primitiva tanto alla dimensione irrintracciabile dell'originarietà storica, quanto alla distanza del dato etnologico, restituendo all'uso di questa categoria la funzione di primo termine logico di paragone utile a distinguere altre forme di pensiero possibile e addirittura coesistente al nostro. Per quanto guidato da propositi epistemologici differenti, Durkheim, nella conclusione di *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, impiega un'espressione illuminante nel restituire la dimensione della ricerca sulle forme del pensiero umano; forme allo stesso tempo compiutamente storiche ma non dall'immediata accessibilità. Egli lo considera come il lavoro di continua approssimazione a un *limite ideale*: «*Le pensée vraiment et proprement humaine n'est pas un donnée primitive; c'est un produit de l'histoire; c'est une limite idéale dont nous nous rapprochons toujours davantage, mais que, selon toute vraisemblance nous ne parviendrons jamais à l'atteindre*»¹⁷¹. La mentalità primitiva in Lévy-Bruhl rappresenta per l'appunto una forma di limite ideale e di termine logico di paragone.

170 R. Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, cit. p. 50.

171 É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 635.

Sotto questo riguardo si può affermare che dell'etnologia Lévy-Bruhl fa un uso strumentale. Giustappunto in termini etnologici la nozione di primitivo resta vuota. L'autosufficienza della categoria di mentalità primitiva è limitata a servire una collezione di esperienze su cui verificare una forma altra e autonoma di pensiero rispetto al canone della razionalità occidentale, o al tipo di mentalità logico-astrattiva. Lévy-Bruhl fu sempre cosciente dell'approssimatezza di questa nozione. Ne fece sempre un uso strumentale, per visualizzare un campo di verifica dell'oggetto della sua indagine. Ecco, si potrebbe dire che Lévy-Bruhl guadagna questa categoria con superficialità, per poter nominare un campo di verifica della propria ipotesi sull'alterità possibile del pensiero: la mentalità primitiva è innanzitutto questo. La fiducia in questa ipotesi porterà poi, per estensione e semplicità, a definire mentalità primitiva l'oggetto stesso della propria ipotesi, ovvero la natura di un pensare altrimenti rispetto al funzionamento del pensiero logico-concettuale. Questo secondo uso, se vogliamo, appare ancora più goffo, perché foriero di equivoci e in quanto tale grossolanamente inadeguato a sopportare una problematizzazione filosofica ambiziosa, che costringe a coniare concetti nuovi e ulteriori per fondare l'autonomia del proprio problema: prelogismo, partecipazione mistica.

Benché l'espressione *mentalità primitiva* venga impiegata dall'autore fin dal 1910 - ne *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* la dizione infatti ricorre già svariate volte - Lévy-Bruhl fu sempre consapevole dell'inadeguatezza di questa espressione. Della fondatezza del suo impiego discusse nella famosa seduta della *Société française de philosophie* del 23 febbraio 1923. Accompagnato nel confronto tra gli altri da Marcel Mauss, l'autore provò a giustificare l'uso tecnico di tale espressione ma dovette cedere all'imbarazzo di ammetterne l'imprecisione:

«Mentalité primitive» est une expression vague, et même impropre, puisque nous ne connaissons pas de primitifs au sens précis du mot. Mais il est commode de désigner ainsi, d'une manière générale, les façons de sentir, de penser et d'agir communes aux sociétés inférieures.¹⁷²

Sarà solo dopo la pubblicazione della sua opera successiva (1922) che Lévy-Bruhl sceglierà di impiegare sistematicamente l'espressione, ponendola a titolo del proprio lavoro e facendone con spregiudicatezza l'asse portante della propria ricerca, ormai contraddistinta da una sua

172 L. Lévy-Bruhl, *Séance de la Société française de philosophie (15 février 1923)*, op. Cit., p. 631.

originalità filosofica e nient'affatto intenzionata ad affiliarsi alla materia etnologica. Le numerose critiche a *La Mentalité primitive* si indirizzarono prioritariamente nel segnalare l'indeterminatezza della nozione di mentalità primitiva. Eppure bisogna sempre aver presente che Lévy-Bruhl fa un uso particolare dell'etnologia, la disciplina a cui questa espressione sembra associarsi.

Tra tutte le contestazioni alla nozione di mentalità primitiva ne prendiamo in esame una in particolare, quella formulata da Ernesto De Martino nel primo capitolo di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Prendendo seriamente il percorso di conquista concettuale del Lévy-Bruhl, e in particolare la critica all'evoluzionismo e all'impostazione naturalista, egli scrive: «Anzitutto parlare di «primitivi» in blocco come di un tutto indiscriminato, e quindi di una «mentalità primitiva», è procedimento antistorico per eccellenza, perché agguaglia in una stessa classe civiltà disparate, alcune meno altre più primitive. Ma occorre subito aggiungere che le culture più primitive non sono affatto quelle più archeologicamente (o cronologicamente) più antiche e che pertanto non è legittimo, come fa per esempio lo Schmidt, basare la mentalità primitiva su tale base archeologica o cronologica. Forse che il più remoto secondo il tempo coincide con il più basso secondo barbarie?»¹⁷³. De Martino

173 E. De Martino, *Naturalismo e Storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari, 1941, p. 61. In questo *Saggio sul prelogismo di Lévy-Bruhl*, l'atteggiamento del giovane De Martino è ancora intriso di un certo crocianesimo. È sulla base di questo che egli contesta la nozione di prelogismo per il tentativo di relativizzare e storicizzare la categoria di logica. Secondo gli schemi crociani non vi sarebbe un prelogismo della mentalità primitiva poiché semplicemente la diversa classificazione degli oggetti da parte del primitivo corrisponde non a un'altra logica, ma alla non consapevolezza (autocoscienza nell'uso logico) da parte del primitivo dell'operatività della Funzione Identificante dell'attività spirituale. Alcuni anni più tardi De Martino, impegnato in un percorso di storicizzazione e relativizzazione delle categorie culturali occidentali per uscire dai limiti di un intellettualismo acerbo davanti al confronto con l'etnologia, rivedrà le proprie posizioni. Ne *Il mondo magico* (Torino, Boringhieri, 1973) accuserà Lévy-Bruhl proprio di non aver portato fino in fondo sul terreno etnologico quel lavoro di relativizzazione delle categorie occidentali fino, pertanto, a rinvenire nel magismo non solo una tecnica con una dignità autonoma, ma anche una categoria storico-concreta portatrice di un regime pieno di realtà: «questa teoria [del Lévy-Bruhl] è stata pensata e scritta come se la fenomenologia paranormale non esistesse, e come se il congiunto problema dei poteri magici fosse già stato risolto in senso negativo. Ora il fatto è che tutte le partecipazioni magiche sono reali, e che la coinonia simpatetica degli esseri e delle cose produce, in dati casi, una forma sotica di realtà che è la 'paranormalità': onde in generale, non si tratta di 'impermeabilità all'esperienza' da parte dei 'primitivi', ma di una esperienza magica che rende possibili forme di realtà che non sono invece caratteristiche e individuanti per la nostra esperienza culturale. Considerare come paradigmatico il rapporto presenza-mondo quale si manifesta nella

preferisce dunque circoscrivere l'uso particolare formulato da Lévy-Bruhl della categoria di mentalità primitiva a un senso che definisce *ideale*, anche qui più per allusione a una famiglia semantica che per precisione. Ciò che preoccupa De Martino è la sovrapposizione tra una nozione di derivazione ideale e l'esigenza specifica di indipendenza del campo della ricerca etnologica: «In senso ideale, primitiva è la fantasia nella cerchia teoretica e la pura economicità, la pura vitalità economica, nella cerchia pratica. Siffatto concetto ideale del primitivo si basa sul fortissimo documento storico della nostra meditazione intorno alle categorie dello spirito: il qual documento può essere certo impugnato, ma finché i signori etnologi non si decideranno a farlo, lo terremo per buono. Fermo il concetto di primitivo in senso ideale, diconsi primitive in senso reale e storico quelle età e quelle culture in cui prevale la fantasia e l'economicità»¹⁷⁴

Eppure Lévy-Bruhl è convinto di doversi confrontare con la materia etnologica per raffinare le proprie tesi. Per guadagnare la sua ipotesi sull'alterità della mentalità primitiva Lévy-Bruhl, infatti, dovrà mettere a critica un pregiudizio della nascente disciplina antropologica, radicato nella cosiddetta scuola inglese e in particolare nei lavori di Frazer e Tylor. Sarà quanto specificheremo nel prossimo paragrafo.

2.2. 1910, lo scontro con la scuola inglese: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures

Lévy-Bruhl giunge alla sua problematica filosofica per due sentieri disciplinari distinti. Le prime ricerche etnologiche gli consentono di avvalersi del metodo di studio comparativo: la categoria di mentalità primitiva rappresenta pur sempre un termine di paragone attraverso il quale rintracciare un'alterità possibile del pensiero; la nascente scuola sociologica francese gli permette di ragionare del pensiero umano come espressione di una dimensione sociale, non attestandosi allo studio dei meccanismi psicologici individuali. Lévy-Bruhl saprà appropriarsi di queste tradizioni, facendole incrociare e intrecciandole, trovando in queste linguaggi per

nostra civiltà equivale ad assumere come una struttura metafisica della realtà ciò che è soltanto un risultato storico determinato» (E. De Martino, *Il mondo magico*, cit., p.240). In verità c'è da dire che Lévy-Bruhl non si risparmiò mai di affermare la dimensione di realtà per il primitivo delle proprie credenze anche quando riferite a forze extra-sensibili.

¹⁷⁴ *Ibid.*

tradurre il suo problema filosofico. Con questa operazione tradirà anche l'eredità specifica sia della materia etnologica sia di quella sociologica. Del primo scontro polemico con la sociologia di Durkheim abbiamo già scritto. Ci torneremo a conclusione di questo capitolo e nel prossimo. In questo paragrafo prenderemo invece in esame il confronto con la giovane tradizione della ricerca etnologica rappresentata dai lavori della cosiddetta scuola inglese di Tylor e Frazer.

a) *Dalla sociologia di Comte all'antropologia inglese*

L'introduzione al primo lavoro di taglio antropologico su cui l'autore verifica l'ipotesi di un altro modo di pensare, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, è un saggio sui debiti intellettuali contratti da Lévy-Bruhl nei confronti della tradizione antropologica e di quella sociologica. L'uso specifico dell'etnologia viene approcciato a partire dalla critica alla sociologia di Auguste Comte. Questa si confronta con lo studio delle più elevate funzioni mentali a partire dallo sviluppo della specie, non fermandosi dunque allo studio psicologico dell'individuo. Da questa prospettiva Comte può ricavare una legge generale di sviluppo dell'intelligenza umana. Allo stesso tempo però è incapace di cimentarsi con il dato concreto entro il quale l'umanità come specie - e le società umane - si manifestano. Si tratta di una sociologia che sfuma facilmente in una filosofia della storia letta attraverso lo sviluppo delle funzioni mentali, un certo tipo di sviluppo delle funzioni mentali, diremmo. Comte, agli occhi di Lévy-Bruhl, sembra anzi disinteressato a rintracciare, a partire da queste, le storie delle società umane, le società umane come concreto specifico e i possibili sviluppi delle funzioni mentali a queste associate.

L'idée était féconde. Mais elle n'a pas porté ses fruits tout de suite, ni chez Comte lui-même, ni chez ses successeurs plus ou moins directs. Chez Comte, elle a trouvé pour ainsi dire la route barrée par une sociologie qu'il avait cru pouvoir construire de toutes pièces, et qui était en réalité, une philosophie de l'histoire. Il pense avoir démontré que la loi des trois états exprime exactement l'évolution intellectuelle de l'humanité considérée comme un tout, et aussi celle d'une société particulière, quelle qu'elle soit: il n'a donc pas besoin, pour fonder la science des fonctions mentales supérieures, de commencer par une étude comparative de ces fonctions dans les différents types de sociétés humaines¹⁷⁵.

175 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit., p. 4.

Il dato sociologico è quello dell'umanità come unità organica colta negli stadi del suo sviluppo. La prossimità della sociologia comtiana a una filosofia della storia venne segnalata da Lévy-Bruhl già nel 1899, indicando questa tendenza come un tratto qualificante la storia filosofica del XIX secolo¹⁷⁶. In quell'anno infatti Lévy-Bruhl pubblica in inglese per i lettori americani un testo dal titolo *History of modern philosophy in France* nella cui prefazione leggiamo:

philosophic thought, even while having its especial and clearly limited object, is closely involved in the life of each civilisation, and even in the national life of every people. In every age it acts upon the spirit of the times, which in turn reacts upon it. In its development it is solidary with the simultaneous development of the other series of social and intellectual phenomena, of positive science, of art, of religion, of literature, of political and economic life; in a word, the philosophy of a people is a function of its history.¹⁷⁷

Se certamente la finalità, in fondo metafisica, come affermerà Boutroux¹⁷⁸, maestro dello stesso Lévy-Bruhl, della costruzione positivista comtiana risolta in una filosofia della storia per una storia e una filosofia di popolo, non può soddisfare il nostro autore, interessato invece allo studio della variazione del concreto ma diffidente rispetto alla sua astrazione in leggi di sviluppo, essa, allo stesso tempo, sembra illuminargli un aspetto importante della sua riflessione. Comte, agli occhi di Lévy-Bruhl, è il primo a esprimere l'esigenza scientifica di qualificare come struttura della mentalità il rapporto organico di scambio e di sintesi tra rappresentazioni collettive del pensiero umano e il suo ambiente. Quando scrive l'introduzione alla corrispondenza tra Comte e Mill¹⁷⁹, nel segnalare come l'appoggio humiano e psicologista

176“Depuis le début du dix-neuvième siècle, la philosophie ne concerne plus seulement quelques penseurs isolés, mais la vie toute entière d'une nation à laquelle elle est transmise; elle n'est plus simplement une analyse claire et distincte d'objets définis, mais elle exprime synthétiquement tous les éléments de la vie sociale. Si l'on veut réfléchir à l'histoire de la philosophie française au dix-neuvième siècle, il faut donc déterminer la façon dont s'est noué en France le rapport entre la philosophie et son histoire, d'une manière que Lévy-Bruhl n'hésite pas à qualifier par le terme de «solidaire»”, F. Keck, *Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie*, cit. p.98.

177L. Lévy-Bruhl, *History of modern philosophy in France*, op.cit., p. VII.

178E. Boutroux, «Comte et la métaphysique» séance de la Société Française de philosophie du 27 novembre 1902, *Bulletin de la Société Française de philosophie*, pp. 1-24.

179L. Lévy-Bruhl, introduzione a *Correspondance de John Stuart Mill et d'Auguste Comte*, Alcan, Paris, 1899, pp. I-XXVIII.

di Mill tradisca il progetto comtiano di una scienza della natura umana, Lévy-Bruhl mostra di distinguere lucidamente la nozione di mentalità da quella, di marca anglosassone, delle modalità di pensiero. A tal riguardo Keck commenta:

On comprende en quel sens la notion de «mentalité» se distingue de celle de «mode de penser» (mode of thought), qui est centrale chez Mill et dans toute l'anthropologie britannique. La notion de «mode de penser» suppose en effet que des associations d'idées peuvent être comparées sur le fond d'une nature humaine immuable dont elles sont seulement des modalités: elle ne se réfère pas, comme la notion de «mentalité», plus proche sur ce point de celle de «système mental», à l'unité d'un acte de synthèse dans le rapport dynamique de l'humanité à son milieu.¹⁸⁰

Eppure, nonostante lo aiuti a chiarificare la nozione di mentalità come espressione e sistema di rappresentazione del rapporto tra uomo e ambiente, davanti alla sociologia di Comte Lévy-Bruhl ha bisogno di riguadagnare un'esperienza del concreto. Egli ha bisogno di evitare le grandi sintesi che cancellerebbero la possibilità di rintracciare forme di alterità vanificando, di conseguenza, lo stesso metodo comparativo, che viene dal sociologo francese contemplato solo in rapporto ai gradi dello sviluppo dello spirito secondo la cosiddetta legge dei tre stadi¹⁸¹. Comte rintraccia leggi positive di sviluppo di una forma storicamente determinata dell'umano, di mentalità, come dirà in seguito Lévy-Bruhl, e a questa unità pretende pregiudizialmente però di attribuire il carattere dell'universalità riconducendo a questa la varietà delle società umane.

il a construit sa doctrine d'après le développement de la civilisation méditerranéenne; mais il ne doute pas, *a priori*, que les lois ainsi découvertes ne soient valables pour toutes les sociétés humaines.¹⁸²

Lévy-Bruhl riassume in queste righe di introduzione al suo lavoro del 1910 le conclusioni della sua monografia su Comte del 1900, sviluppata sui materiali preparatori del corso che tenne nel 1895 dalla cattedra di storia della filosofia dell'*École Normale*, al suo primo anno di

180F. Keck, *Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie*, cit. p.110.

181A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Rouen frères, Paris, 1830, p.3.

182L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit. p.4.

docenza nella prestigiosa istituzione.¹⁸³ Comte si preoccupa di ricostruire da un punto di vista di storia dello spirito le condizioni che possano assicurare l'imporsi del sistema positivo: il ricondurre a unità tutti i fenomeni entro una perfetta coerenza logica. Il punto è che lo statuto di questa unità è presupposto pregiudizialmente come unità della forma logica di ragionamento espresso nel canone della razionalità occidentale.

La loi des trois états est donc la formule générale du progrès de l'intelligence humaine, considéré non dans un sujet individuel, mais dans le sujet universel, qui est l'humanité. C'est bien aussi le « sujet universel » que Kant a étudié dans la Critique de la Raison pure. Mais la méthode de Kant est tout abstraite et métaphysique; le sujet universel dont il cherche les lois est un esprit humain « en soi », considéré dans son essence. Comte, au contraire, se représente le sujet universel comme une unité concrète, qui se réalise dans le temps. Pour lui, l'étude des fonctions mentales propres à l'homme ne devient positive que si elle est faite du point de vue historique et sociologique. C'est pourquoi la découverte de la loi des trois états est un événement d'une importance capitale. Elle inaugure la science positive de l'humanité, qui était la condition indispensable pour qu'une philosophie positive pût s'établir. Elle marque la date où, tous les phénomènes étant désormais étudiés par une même méthode, la « parfaite cohérence logique » est définitivement assurée. Cette loi de la dynamique sociale est la pierre angulaire de tout le système positif.¹⁸⁴

Prima che alla fondazione di un sistema di leggi in grado di inaugurare la scienza positiva dell'umanità le preoccupazioni di Lévy-Bruhl si rivolgono a determinare la natura dei fatti su cui pure qualsiasi scienza positiva si fonderebbe, la natura delle unità specifiche di pensiero entro le quali si esprime l'organicità storica tra uomo e ambiente. Questa si esprime in una varietà che necessita di essere indagata prima di essere ricondotta a unità. Un'utilità del metodo comparativo nello studio delle fenomeni mentali nelle diverse società umane deve essere riconquistata. Lévy-Bruhl si rivolge all'antropologia.

b) *Primitive Culture*

Comte illumina Lévy-Bruhl sulla scienza positiva dell'uomo come scienza delle condizioni sociali del pensiero riportata all'unità di attività di conoscenza e di credenze collettivamente organizzate. Il suo progetto resta però una filosofia della storia impegnata a soddisfare una

183«C'était la première fois en France qu'un cours était consacré à l'étude de la philosophie d'Auguste Comte», L. Lévy-Bruhl, «Une heure avec... Entretien avec Fr. Lefèvre», cit.

184L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, Alcan, Paris, 1900, pp. 53-54.

sola unità organica della forma dell'umano, quella della perfetta coerenza logica, allo stesso tempo metodo positivo di conoscenza dei fenomeni e loro compimento. Il sociologo Comte manca di una vera sociologia che del metodo comparativo valorizzi le differenze, invece di rappresentare una funzione per ridurre le differenze a unità, verso il compimento di uno stadio positivo teleologicamente inteso. Non dimentichiamo che Lévy-Bruhl è interessato a sottomettere alla prova dei fatti un'ipotesi di ricerca, così, sempre nell'introduzione a *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, una volta verificato il disinteresse di Comte per una ricerca dei fatti, si rivolge ad altri autori, eruditi e non filosofi: gli antropologi inglesi:

cette étude patiente et minutieuse des phénomènes mentaux dans les différents types de sociétés humaines, dont Comte n'avait pas aperçu la nécessité, d'autres l'avaient commencée, et ils l'ont poursuivie avec persévérance, en savants, non en philosophes, et dans le simple dessein de connaître et de classer les faits. Je veux parler des anthropologistes et des ethnographes, et en particulier de l'école anthropologique anglaise. L'œuvre capitale de son chef, M. E. B. Tylor, la *Civilisation primitive*, parue en 1871, et qui marque une date dans l'histoire de la science anthropologique, a montré la route à un groupe nombreux de collaborateurs zélés et disciplinés, dont les ouvrages ne sont pas indignes de leur modèle.¹⁸⁵

Con la predisposizione allo sguardo poligenetico dell'antropologo il metodo comparativo in Tylor andava “per così, dire, imponendosi da solo”. Prosegue Lévy-Bruhl:

Au fur et à mesure que des sociétés de type inférieur étaient découvertes, ou mieux étudiées, sur les points du globe les plus éloignés, et parfois aux antipodes les unes des autres, de analogies extraordinaires entre quelques-unes d'entre elles, souvent même des ressemblances exactes jusque dans le dernier détail se révélaient : mêmes institutions, mêmes cérémonies religieuses ou magiques, mêmes croyances et mêmes pratiques relatives à la naissance et à la mort, mêmes mythes, etc. La méthode comparative s'imposait pour ainsi dire d'elle-même. M. Tylor, dans la *Civilisation primitive*, un fait en usage constant, et très heureux ; de même M. Frazer, dans le *Rameau d'Or*, de même encore les autres représentants de l'école, tels que M. Hartland et Andrew Lang.¹⁸⁶

Da subito però Lévy-Bruhl si scontra con una difficoltà. L'uso del metodo comparativo da

185 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit., p. 5.

186 *ivi*. pp. 5-6.

parte della nascente antropologia, in particolar modo da parte della scuola inglese, pur prendendo certamente in considerazione lo studio dei fenomeni mentali nei diversi tipi di società umane su un campionario concreto amplissimo, è utile nel determinare la specifica natura di questi fenomeni oggetto della ricerca etnologica? Oppure, al contrario, forza l'ordine e la realtà di questi fenomeni per soddisfare un'ipotesi di omogeneità complessiva della natura umana di cui sono espressione, con l'ambizione di definirne le leggi di sviluppo? Ciò che Lévy-Bruhl ricerca è una scienza positiva delle funzioni mentali superiori che possa rappresentare il campo di studio e verifica di come queste stesse funzioni possano organizzarsi in diverse mentalità. Al contrario quest'uso del metodo comparativo applicato alla natura umana, ancora una volta, riconduce al carattere unitario e universale della forma logica del ragionamento.

ils ont été [gli antropologi] les préparateurs, les précurseurs indispensables de la science positive des fonctions mentales supérieures. Mais, pas plus que Comte, bien que pour d'autres raisons, ils ne l'ont instituée. Comment l'emploi de la méthode comparative ne les y a-t-il pas conduits? Serait-ce faute de s'être posé des problèmes généraux, et une fois les sociétés primitives comparées entre elles, de les avoir comparées avec la nôtre ? Non; au contraire, l'école anthropologique anglaise, à l'exemple de son chef, se préoccupe toujours de montrer le rapport de la mentalité «sauvage» avec la mentalité «civilisée» et de expliquer. Mais c'est précisément cette explication qui les a empêchés d'aller plus avant. Ils l'avaient toute prête. Ils ne l'ont pas cherchée dans les faits eux-mêmes; ils la leur ont imposée. En constatant dans les sociétés inférieures des institutions et des croyances si différentes des nôtres, ils ne se sont pas demandé si, pour en rendre compte, il n'y aurait pas lieu d'examiner plusieurs hypothèses. Ils ont pris pour accordé que les faits ne pouvaient s'expliquer que d'une seule manière. Les représentations collectives des sociétés considérées proviennent-elles de fonctions mentales supérieures identiques aux nôtres, ou doivent-elles être rapportées à une mentalité qui diffère de la nôtre, dans une mesure à déterminer ? Cette alternative ne s'est pas présentée à leur esprit.¹⁸⁷

Lévy-Bruhl avanza due rilievi fondamentali sull'uso del metodo comparativo tra gli antropologi inglesi: il primo è che la comparazione tra mentalità selvaggia e la nostra si pone nei termini di *spiegare* la prima a partire dalla seconda; questo genere di rapporto – ed è questa la seconda osservazione – è un'*imposizione* sui fatti, non una loro spiegazione. È un *pregiudizio* su questi. Prendiamo in esame questi due primi appunti.

187 *Ibid.*

Tra il luglio 1930 e l'estate del 1931 Ludwig Wittgenstein si dedicò alla lettura e allo studio di *The Golden Bough* di Frazer.¹⁸⁸ Gli intenti polemici di Wittgenstein e la prospettiva della sua lettura sono filosoficamente distanti dalle preoccupazioni di Lévy-Bruhl eppure, la prima parte dei suoi appunti di lettura, tematizzando la relazione tra *errore* e *spiegazione* nell'approccio dell'antropologia inglese, risulta di un certo interesse. Nonostante la frammentarietà delle annotazioni è utile citare ampiamente alcuni passaggi illuminanti per chiarezza e lucidità nell'individuazione dei nodi problematici:

Il modo in cui Frazer rappresenta le concezioni magiche e religiose degli uomini è insoddisfacente perché le fa apparire come *errori*. (...) Mi sembra già sbagliata l'idea di voler spiegare un'usanza, per esempio l'uccisione del re-sacerdote. Frazer non fa altro che renderla plausibile a uomini che la pensano come lui. È davvero strano che tutte queste usanze finiscano per esser presentate, per così dire, come sciocchezze.

Ma non sarà mai plausibile che gli uomini facciano tutto questo per mera sciocchezza. (...) Può darsi (oggi avviene spesso) che l'uomo abbandoni un'usanza quando abbia scoperto un errore su cui questa poggiava. Ma questo capita appunto solo là dov'è sufficiente far notare a qualcuno il suo errore perché desista dal suo modo di agire. Questo però non è il caso quando si tratta dei costumi religiosi di un popolo e proprio *perciò non* si tratta di un errore. (...) Credo che l'impresa di dare una spiegazione sia sbagliata già per il semplice motivo che basta comporre correttamente quel che si sa, senza aggiungerci altro, perché si produca da sé quel senso di soddisfazione che si ricerca mediante la spiegazione.

(...) Quale ristrettezza della vita dello spirito in Frazer! Quindi: quale impossibilità di comprendere una vita diversa da quella inglese del suo tempo!

(...) Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non potranno essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del ventesimo secolo. Le *sue* spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse.

La spiegazione storica, la spiegazione come ipotesi di sviluppo è solo *un* modo di raccogliere i dati – della loro sinossi. È ugualmente possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e riassumerli in una immagine generale che non abbia la forma di un'ipotesi sullo sviluppo cronologico.¹⁸⁹

188 Si legga a riguardo F. Dei, «Usanze sinistre e profonde: Wittgenstein, Frazer e la magia», in *L'uomo*, IV, n.s.,1, 1991.

189 L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, tr. It Sabina de Waal, Adelphi, Milano, 1975, pp. 17-28.

I giudizi sferzanti di Wittgenstein sulla nascente antropologia inglese pongono l'accento sulla sua incapacità di comprendere l'alterità, se non interpretandola a partire dalla forma della propria razionalità. Questa interpretazione è una spiegazione, orientata a rinsaldare e rassicurare la convinzione nell'esclusiva validità del proprio sguardo. Una spiegazione, non una comprensione di ciò che ci appare strano e terribile perché altro da noi. I termini spiegazione e comprensione vengono da Wittgenstein contrapposti: l'antropologia di Frazer spiega perché assolve a una funzione *sinottica*, riassume e ordina elementi di cui si ha – o si presume di avere – già il possesso, non aggiunge nulla di nuovo, non scopre l'ignoto ponendosi nella prospettiva di comprenderlo, ovvero di unire assieme, con una missione *sincretica*, elementi distanti e apparentemente inconciliabili entro un nuovo livello di realtà e quindi di conoscenza. La *spiegazione* dell'errore rappresenta il primitivo come un *filosofo selvaggio*¹⁹⁰ impegnato a uscire dalle nebbie dell'errore e dell'illusione che oscurano la sua mente per l'unica via possibile: accedere alla perfetta coerenza logica dei fenomeni positivamente conosciuti. L'antropologia che spiega è dunque un'ipotesi di sviluppo cronologico delle facoltà mentali in un percorso di civilizzazione a senso unico.

L'errore è ricondotto a una spiegazione perché c'è una misura della ragione che lo definisce errore. Anche questa tesi è frutto di un certo uso del metodo comparativo. Nel 1896 Franz Boas criticherà quest'uso in autori come Tylor e Frazer. Nell'articolo *Limitations of comparative method in anthropology* attaccherà la vocazione prescrittiva dell'antropologia inglese e la sua tendenza metafisica a presupporre un'uniformità della mente umana e del suo funzionamento rispetto alla quale ridurre e *spiegare* fenomeni etnologici differenti. Scrive Boas, prima descrivendo quest'impiego problematico del metodo comparativo:

The sameness of ethnological phenomena found in diverse regions is proof that the human mind obeys the same laws everywhere. (...) It must, therefore, be clearly understood that anthropological research which compares similar cultural phenomena from various parts of the world, in order to discover the uniform history of their development, makes the

¹⁹⁰“Ainsi se forme chez lui [il primitivo], sans aucun effort de réflexion, par le seul jeu du mécanisme mental identique chez tous, une «philosophie» enfantine sans doute et grossière, mais parfaitement conséquente avec elle-même. Elle ne se pose point de question qu'elle ne résolve aussitôt à son entier contentement” scrive lo stesso Lévy-Bruhl commentando proprio *The Golden Bough* di Frazer, *Les fonctions mentale dans les sociétés inférieures*, cit. p.8.

assumption that the same ethnological phenomenon has everywhere developed in the same manner.¹⁹¹

Ciò che Boas intende sottolineare è che questo uso del metodo comparativo presuppone un pregiudizio, mai verificato in quanto tale nell'indagine antropologica: i processi di sviluppo nelle società umane (o sarebbe meglio dire nella società umana in quanto forma unica e universale) sono il risultato di un funzionamento uniforme della mente umana. Questo è un pregiudizio, ovvero un elemento fondativo non provato né verificato.

Thus we recognize the fundamental assumption which is so often made by modern anthropologists cannot be accepted as true in all cases. We cannot say that the occurrence of the same phenomenon is always due to same causes, and that thus it is proved that the human mind obeys the same laws everywhere. We must demand that the causes from which it developed be investigated and that comparisons be restricted to those phenomena which have been proved to effects of the same causes. We must insist that this investigation be made a preliminary to all extended comparative studies (...). In short, before extended comparisons are made, the comparability of the material must be proved.¹⁹²

In primo luogo, perché sia oggetto di una comparazione che prova che a identiche cause seguono identici effetti, la stessa omogeneità e comparabilità dei comportamenti della mente umana deve essere provata. Il carattere unitario della forma logica del ragionamento è un pregiudizio per gli antropologi ma, per Boas e Lévy-Bruhl è invece oggetto di indagine e verifica. Assumendo la forma logica del ragionamento come unica forma di comprensione dei fenomeni questa si riduce a una spiegazione degli stessi in riferimento a questa stessa forma che è anche, come già abbiamo sottolineato sopra in riferimento al metodo positivo di Comte, la forma del loro compimento e della loro realizzazione. Pertanto, riprendendo un passo già citato in precedenza dello stesso Lévy Bruhl, la spiegazione *«Ils ne l'ont pas cherchée dans les faits eux-mêmes ; ils la leur ont imposée. Ils ont pris pour accordé que les faits ne pouvaient s'expliquer que d'une seule manière. Les représentations collectives des sociétés considérées proviennent-elles de fonctions mentales supérieures identiques aux nôtres»*¹⁹³. Come Lévy-Bruhl anche Boas sente l'urgenza di tornare a una verifica sui fatti per non tradire

191F. Boas, *Race, language, culture*, MacMillan, New York, 1940, p. 273.

192 ivi p.275.

193L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit. p. 6

i fenomeni. Non farlo significa avanzare ipotesi sulle connessioni reali tra i fenomeni non sorte dai fatti ma imposte a questi. «*Forcing phenomena into the straitjacket of a theory is opposed to the inductive process by which the actual relations of definite phenomena may be derived*». ¹⁹⁴

Insomma, Lévy-Bruhl si rivolge all'antropologia contro Comte per guadagnare il metodo comparativo. Eppure anche presso gli antropologi britannici riscontra lo stesso limite incontrato in Comte: il pregiudizio sull'unità aprioristica della forma del pensiero umano che accomunerebbe rappresentazioni mentali di qualsiasi società umana. In Tylor e Frazer questo pregiudizio si fa forza e giustifica attraverso il metodo comparativo invece che venire da questo smentito. Lévy-Bruhl tuttavia non è disposto ad abbandonare il metodo comparativo in quanto tale. Egli lo interpreta infatti come lo strumento analitico di verifica attraverso i fatti della possibilità di una mentalità non retta dalla forma logica del ragionamento. Il suo problema diventa pertanto quello di critica l'uso specifico del metodo comparativo da parte degli antropologi inglesi e di recuperare a una funzione positiva lo stesso metodo.

c) *Fatti sociali e rappresentazioni collettive*

Lévy-Bruhl deve quindi in primo luogo smontare il pregiudizio assunto dalla scuola antropologica secondo il quale il meccanismo logico che regge il funzionamento delle facoltà mentali superiori è uguale in ogni tempo e in ogni luogo tra le società umane. Questo pregiudizio rende spiegabili, in base ai nostri meccanismi mentali, le manifestazioni inattese e sorprendenti del comportamento umano in società differenti dalla nostra. Che operazione è necessaria per smontare questo pregiudizio? La domanda che Lévy-Bruhl si pone è la seguente: cosa viene spiegato attraverso questo pregiudizio? Si tratta di fatti sociali, risponde: istituzioni, pratiche e credenze collettive che sorgono, per l'appunto, come rappresentazioni collettive. Eppure – inizia a contestare Lévy-Bruhl – il postulato in base al quale vengono spiegati questi fatti dalla scuola antropologica si fonda, al contrario, sull'invariabilità del carattere logico delle operazioni mentali dello *spirito umano individuale*. Ciò che viene messo sotto accusa è la tendenza a ridurre ai fenomeni dell'individualità psichica la produzione dei modi di sentire, agire e pensare che si impongono all'individuo come rappresentazioni mentali informando, come rappresentazioni mentali collettive, il campo delle relazioni e dei fatti

194F. Boas, *Race, language, culture*, cit. p. 277.

sociali. Fu questo un aspetto già oggetto di critica nel 1903 in *La morale et la science des mœurs* dove il nostro autore si scagliava contro la fallacia psicologica, ovvero l'uso nell'indagine sociologica a lui contemporanea di un punto di vista situato all'altezza della coscienza individuale¹⁹⁵. In entrambi i casi Lévy-Bruhl, per avanzare le sue tesi, si ispira al contributo della sociologia di Durkheim e alla sua teoria dei fatti sociali¹⁹⁶. È a lui che Lévy-Bruhl si rivolge per scomporre l'animismo di Tylor e Frazer, fondato proprio su un psicologismo riflesso nel pregiudizio fondamentale della scuola antropologica: il carattere unitario per la mente umana della forma logica del ragionamento. L'animismo, che è l'ipotesi interpretativa più generale della scuola antropologica inglese, infatti sorge come bisogno di assegnare una causa (secondo il funzionamento delle nostre facoltà mentali) ai fenomeni psichici - visioni e apparizioni - che si presentano nei sogni dell'uomo primitivo. A questi fenomeni egli attribuisce realtà oggettiva, cadendo in una sorta di *illusione psicologica*, cadendo *in errore*, per l'appunto. Questa rappresentazione è estesa all'interpretazione dei fenomeni naturali portando così alla credenza, *erronea* giustappunto ma *spiegabile* secondo il principio di causalità logica che regge tutte le operazioni mentali, che dietro ogni fenomeno naturale agiscano gli spiriti e le volontà che animano i fenomeni psichici durante il sonno¹⁹⁷.

195“‘Ainsi, l'individualité psychique existant pour elle-même n'est pas une sorte d'absolu, qui oblige la réflexion aux paradoxes les plus audacieux de l'idéalisme ou du panthéisme, si l'on veut comprendre les rapports des «moi» entre eux et avec le milieu où ils vivent. Ces difficultés proviennent de ce que le métaphysicien ou le psychologue substitue à la réalité de la vie mentale son «moi» abstrait et clos. C'est un autre aspect de ce que M. James appelle la «psychologist's fallacy». Pour y échapper, il est nécessaire, mais il suffit, de ne pas méconnaître le caractère *primitivement social* de tout ce qui est proprement humain en nous.”, L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, cit. p.233.

196“‘Voilà donc un ordre de faits qui présentent des caractères très spéciaux: ils consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui. Par suite, ils ne sauraient se confondre avec les phénomènes organiques, puisqu'ils consistent en représentations et en actions; ni avec les phénomènes psychiques, lesquels n'ont d'existence que dans la conscience individuelle et par elle. Ils constituent donc une espèce nouvelle et c'est à eux que doit être donnée et réservée la qualification de sociaux”, É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, cit., p.8.

197 “Les représentations collectives des primitifs, si étranges souvent pour nous, les liaisons non moins étranges que l'on constate entre elles, ne soulèvent pas de problèmes dont la solution puisse enrichir ou modifier la conception que nous avons de l'«esprit humain». Nous savons d'avance que cet esprit n'est pas autre chez eux que chez nous. Tout ce qui reste à chercher, c'est comment des fonctions mentales identiques aux nôtres ont

Se procediamo con la lettura dell'introduzione a *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* i passaggi di questa critica sembrano ricomporsi. L'incompatibilità tra la conoscenza positiva dei fatti sociali prodotti come rappresentazioni collettive e una spiegazione di questi tramite l'ipotesi animista, fondata sul pregiudizio psicologista dell'unità della forma logica del ragionamento, viene individuata da Lévy-Bruhl come il principale bersaglio polemico.

Les faits qu'il s'agit d'expliquer : institutions, croyances, pratiques, sont des faits sociaux par excellence. Les représentations et les liaisons de représentations que ces faits impliquent, ne doivent-elles pas présenter le même caractère? Ne sont-elles pas nécessairement des «représentations collectives»? Mais alors l'hypothèse animiste devient suspecte, et, avec elle, le postulat qui la fondait. Car hypothèse et postulat ne font intervenir que le mécanisme mental d'un esprit humain individuel. Les représentations collectives sont des faits sociaux, comme les institutions dont elles rendent compte : et s'il est un point que la sociologie contemporaine ait bien établi, c'est que les faits sociaux ont leurs lois propres, lois que l'analyse de l'individu en tant qu'individu ne saurait jamais faire connaître. Par conséquent, prétendre «expliquer» des représentations collectives par le seul mécanisme des opérations mentales observées chez l'individu (association des idées, usage naïf du principe de causalité, etc.), c'est une tentative condamnée d'avance. Des données

pu produire ces représentations et ces liaisons. Ici apparaît l'hypothèse générale chère à l'école anthropologique anglaise : l'animisme. Le Rameau d'Or de M. Frazer, par exemple, fait bien voir de quelle façon l'animisme rend compte de beaucoup de croyances et de pratiques qui sont répandues un peu partout dans les sociétés inférieures, et dont de nombreuses traces survivent dans notre propre société. On remarquera que l'hypothèse se décompose en deux temps. En premier lieu, le primitif, surpris et ému par les apparitions qui se présentent dans ses rêves — où il revoit les morts et les absents, cause avec eux, se bat avec eux, les entend et les touche — croit à la réalité objective de ces représentations. Pour lui, par conséquent, sa propre existence est double, comme celle des morts ou des absents qui lui apparaissent. Il admet à la fois son existence actuelle, en tant qu'individu vivant et conscient, et son existence comme âme séparable, pouvant devenir extérieure et se manifester à l'état de «fantôme». Il y aurait là une croyance universelle chez les primitifs, parce que tous subiraient une illusion psychologique inévitable, origine de cette croyance. En second lieu, désirant s'expliquer les phénomènes naturels qui frappent leurs sens, c'est-à-dire leur assigner une cause, ils généralisent aussitôt l'explication qu'ils se sont donnée de leurs rêves et de leurs hallucinations. Dans tous les êtres, derrière tous les phénomènes naturels, ils voient des «âmes», des «esprits», des «volontés» semblables à celles qu'ils croient avoir constatées chez eux-mêmes, chez leurs compagnons, chez les animaux. Opération logique naïve, mais non moins spontanée, ni moins inévitable, pour l'esprit du «primitif» que l'illusion psychologique qui la précède, et sur laquelle elle se fonde.», L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit. pp. 7-8.

essentielles du problème étant négligées, l'échec est certain. Aussi bien, peut-on faire usage, dans la science, de l'idée d'un esprit humain individuel, supposé vierge de toute expérience? Vaut-il la peine de rechercher comment cet esprit se représenterait les phénomènes naturels qui se passent en lui, et autour de lui? En fait, nous n'avons aucun moyen de savoir ce que serait un tel esprit. Au plus loin que nous puissions remonter, si primitives que soient les sociétés observées, nous ne rencontrons jamais que des esprits socialisés, si l'on peut dire, occupés déjà par une multitude de représentations collectives, qui leur sont transmises par la tradition et dont l'origine se perd dans la nuit des temps.¹⁹⁸

Il metodo comparativo allora non va disperso. Ne va recuperato un suo uso specifico, adeguato veramente allo studio positivo delle funzioni mentali superiori. Un primo approccio porta innanzitutto ad abbandonare la concezione di uno spirito umano individuale. Considerandola in astratto e al di là di ogni esperienza, la struttura logica della mentalità è stata presupposta e mai verificata per spiegare fatti sociali. Ora afferma, Lévy-Bruhl, bisogna ripartire da questi fatti sociali. Questi sorgono su rappresentazioni collettive, occorre dunque dunque rivolgersi allo studio comparato delle rappresentazioni collettive per uno studio positivo e comparato delle società umane.

Il metodo comparativo serviva alla scuola antropologica per confermare una forma unitaria della mentalità umana e del suo funzionamento pregiudizialmente posta, imponendo il suo regime ai fatti concretamente esperiti, al dato etnologico in quanto tale. Ora, al contrario è dal dato etnologico che Lévy-Bruhl riparte. Il fatto sociale che in questo si manifesta ha una portata sconvolgente, che sorprende la nostra sensibilità e i criteri immediati di funzionamento della nostra logica. Per comprenderlo e non spiegarlo in base alla nostra logica, riducendolo a questa, bisogna contemplare la possibilità di una differenza tra le società prima e poi di una differenza, di un'alterità profonda e di una distanza tra le forme mentali umane che costruiscono il fatto sociale. Un'alterità non ricomponibile, secondo la sua ipotesi, in una unità della forma umana del ragionamento, ma della quale, anzi, va riconosciuta la differenza e l'autonomia dei principi che la reggono. La chiave di accesso al fatto sociale, e quindi l'oggetto dell'indagine comparativa, sono le rappresentazioni collettive.

Les séries de faits sociaux sont solidaires les unes des autres, et elles se conditionnent réciproquement. Un type de société défini, qui a ses institutions et ses mœurs propres, aura donc aussi, nécessairement, sa mentalité propre. A des types sociaux différents

198 Ivi, pp. 13-14.

correspondront des mentalités différentes, d'autant plus que les institutions et les mœurs mêmes ne sont au fond qu'un certain aspect des représentations collectives, que ces représentations, pour ainsi dire, considérées objectivement. On se trouve ainsi conduit à concevoir que l'étude comparative des différents types de sociétés humaines ne se sépare pas de l'étude comparative des représentations collectives et des liaisons de ces représentations qui dominant dans ces sociétés.¹⁹⁹

Lévy-Bruhl, dunque, contro la scuola antropologica inglese, recupera un uso del metodo comparativo in riferimento allo studio delle rappresentazioni collettive. Non è un percorso lineare. A giudizio di Ernesto de Martino la battaglia polemica di Lévy-Bruhl contro l'animismo ha il merito di scalfinare alcuni preconcetti di natura intellettualistica, eppure, questo passaggio dal psicologismo della prospettiva animista allo studio delle rappresentazioni collettive mantiene la prospettiva sociologica legata a un certo intellettualismo che non eleva la materia etnologica a un rigore disciplinare suo proprio²⁰⁰. Alle valutazioni di De Martino si potrebbe obiettare che non è questa la missione perseguita dallo studioso francese, eppure, anche l'uso disinvoltato delle categorie sociologiche cadrà sotto la lente della critica. Lo stesso Durkheim, dal quale Lévy-Bruhl mutua la nozione di rappresentazione collettiva, contesterà i termini dell'operazione.

Per capire come quest'operazione viene contestata occorre però prima introdurre le determinazioni specifiche che Lévy-Bruhl suppone di aver trovato di una mentalità diversa grazie al confronto tra le rappresentazioni collettive. Bisogna quindi spingersi oltre nel percorso intellettuale dello studioso, perché è sulla base dei risultati che Lévy-Bruhl ritiene di aver conseguito che Durkheim valuta improprio il ricorso alla categoria di rappresentazione collettiva come chiave di accesso e di riconoscimento di un tipo di pensiero e mentalità umana non concettuale.

199 *ivi*, p.19.

200 "Alla scuola sociologica francese fece sempre difetto la solidità speculativa: assuntosi il ragionevole impegno di combattere l'intellettualismo degli antropologi inglesi, restò a sua volta impigliata in un palese intellettualismo." E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit, p. 20.

La mentalità primitiva come sistema

3.1 L'autonomia di un sistema di pensiero

La problematizzazione delle categorie morali ne *La morale et la science des moeurs* portò Lévy-Bruhl a considerare le forze soggettive che accompagnano le rappresentazioni mentali e collettive. Ciò introduce a una dimensione del misticismo nelle stesse rappresentazioni, poiché le emozioni si correlano a una disposizione a credere a forze, influenze, potenze e azioni non percepibili ai sensi benché compiutamente reali, ovvero determinanti nei processi di attribuzione di senso all'universo fenomenico nel quale l'uomo si trova immerso e del quale è partecipe. Si scorge bene come, a partire da *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* e in maniera più matura ne *La mentalité primitive*, Lévy-Bruhl iniziasse a interrogarsi su quanto questa operazione sulla caratterizzazione della nozione di rappresentazione durkheimiana influenzasse il sistema stesso delle rappresentazioni: la mentalità. Nel capitolo precedente si è ricostruito come la nozione di mentalità primitiva emerga in Lévy-Bruhl in mancanza di altri concetti per esprimere la problematica filosofica che si impone al nostro autore: è possibile un altro modo di operare la sintesi tra le rappresentazioni collettive, ovvero è possibile un'altra forma del ragionamento oltre il canone della razionalità logico-concettuale occidentale? È possibile, appunto, una mentalità altra, autonoma e con una legalità sua propria?

Un interrogativo di natura squisitamente filosofica potrebbe a questo punto porsi: un pensatore ricostruisce una catena concettuale a partire da un'intuizione e per sostenerla o al contrario è risalendo una certa filiazione concettuale che nuove problematiche filosofiche si impongono? In altri termini, in riferimento al nostro autore, potremmo qui chiederci se in Lévy-Bruhl sorga prima l'intuizione della possibilità di una forma altra di ragionamento oppure se sia a partire dall'erosione delle categorie della morale teorica, della sociologia durkheimiana e della nascente riflessione antropologica che questa possibilità diventa il vero problema filosofico di Lévy-Bruhl e il suo programma di ricerca. Si tratta di un quesito al

quale non possiamo dedicare qui un ulteriore approfondimento, siamo al contrario costretti a scegliere una delle due vie per approssimarci al problema. La scelta è obbligata: non possiamo non passare per la mediazione di un sentiero di concetti al quale la critica di Lévy-Bruhl impone fratture e deviazioni permettendoci così che si sveli, nella direzione di strade non ancora battute, la sua intuizione la quale, in quanto tale, in sé presa, resta irrintracciabile e inaccessibile.

Lévy-Bruhl, nella polemica con la scuola antropologica inglese, ritiene di aver guadagnato un metodo d'indagine, quello comparativo tra tipi di mentalità, mentre, nel confronto con Durkheim, come abbiamo visto, egli rintraccia nello studio delle rappresentazioni collettive l'oggetto d'indagine utile alla comparazione. Una mentalità si compone infatti di una particolare sintesi tra rappresentazioni; si tratta di fatto, di un sistema di rappresentazioni. Nello studio delle rappresentazioni Lévy-Bruhl non rinuncerà mai all'idea che queste debbano essere studiate secondo il metodo dei fenomeni naturali, ovvero considerandoli nella loro datità di oggetti. Sarà questo, vedremo poi, un preconcetto problematico poiché in conflitto con le rotture epistemiche che l'autore proverà a operare sul terreno della logica e dell'ermeneutica. Sempre con lo spirito di chi si addentra in un sentiero con la consapevolezza di doverne a un certo punto troncare la pista, bisogna rivolgere nuovamente lo sguardo alla problematizzazione che sul terreno della critica delle morali teoriche ha portato Lévy-Bruhl a ricostruire le forze soggettive concorrenti nelle rappresentazioni perché ci sembra che alcune implicazioni qui guadagnate siano indispensabili per introdurre alle svolte sul terreno della logica. La critica delle rappresentazioni collettive durkheimiane e la tesi sulle rappresentazioni mistiche allude a una dimensione semantica inedita dell'uomo primitivo. Per la qualità di queste stesse rappresentazioni mistiche che informano l'agire, questa nuova dimensione semantica si costruisce su una nuova struttura dell'intenzionalità. È allora la stessa forma della logica che regge questa intenzionalità e lega tra loro le rappresentazioni in un sistema, in una mentalità a venir ridefinita qualitativamente. Si allude qui già alla possibilità di un'altra logica. Non una logica dei segni coscienti e dei concetti, operativa, la nostra, ma una logica delle immagini e dei sentimenti.

Selon Auguste Comte, ç'a été une erreur commune des philosophes de s'occuper presque exclusivement de la logique des signes. Comme nous disposons des signes, cette logique est celle dont nous discernons le mieux le jeu et le mécanisme: nous la voyons à l'œuvre dans la formation des sciences. Mais, au-dessous de cette logique des signes, il y a une logique des images, plus profondément située, moins consciente et aussi plus puissante; et enfin, au-dessous de la logique des images, une logique des sentiments, vieille sans doute comme

l'espèce elle-même, qui ne s'exprime ni par des concepts définis ni par des signes conscients, mais qui est une source spontanée et incoercibile de l'action. Nous ne pouvons guère étudier ces deux dernières logiques sur nous-mêmes ou sur nos contemporains. La prédominance à peu près exclusive de la logique conceptuelle chez nous, — nous parlons intérieurement notre pensée, même quand nous ne l'exprimons pas, — y oppose un obstacle insurmontable. Mais les religions, les mœurs, et, d'un mot, les institutions des sociétés inférieures nous permettent souvent de remonter à leurs représentations et à leurs sentiments collectifs. Nous pouvons retrouver là quelque chose de cette logique des images et de cette logique des sentiments, qui conduisent les membres de ces sociétés à des conclusions, c'est-à-dire à des pratiques déconcertantes ou inexplicables pour notre logique, mais aussi nécessaires à leurs yeux que les conclusions de nos syllogismes peuvent l'être pour nous.²⁰¹

Si vede come ciò inizi a soddisfare i fini della ricerca di Lévy-Bruhl, indirizzandoci verso la sua intuizione di una forma altra del pensiero umano. Occorre però fondare l'autonomia di questa alterità, della sua logica verificandone la coerenza, la legalità. Riprendiamo il sentiero da un'ipotesi sulla struttura dell'intenzionalità nell'uomo primitivo.

a) Un'altra struttura dell'intenzionalità.

Lévy-Bruhl, ponendosi l'ambizione di rinvenire una forma logica altra, si accorge immediatamente che, per accedere a questa possibilità, occorre relativizzare la nostra logica delle categorie-nozione con cui opera. Essa non è uno strumento analitico terzo ma innanzitutto una legge di relazione tra le rappresentazioni rispetto ai dei fini coincidenti con dei giudizi di valore i quali consegnano una mentalità a un suo proprio un universo semantico. Questo genere di decisione, *ideologica*, in senso tecnico, si rinviene tanto nel porre la società come fonte delle categorie del pensiero, quanto nel pensiero stesso, nella sua logica che esprime questa decisione sul senso²⁰². Di fatto, sostiene Lévy-Bruhl, non esiste un

201 L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, cit. p.80.

202 «Insomma, né gli etnologi né i sociologi tradizionalisti si interrogavano intorno al fatto se i concetti-nozione fossero portatori di un 'senso' intrinseco, non funzionando come forme sintetiche neutre ma come quadri generali che già a livello della loro operatorietà tradiscono definiti orizzonti semantici, correlativi alla Soggettività che vi si esprime.

Lo stesso Durkheim si guardò dal mettere in discussione l'universalità delle forme istituzionali e l'unicità del loro significato sociologico» S. Mancini, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, cit., pp.83-84.

dominio formale separabile da quello semantico, anzi le stesse strutture formali del pensiero sono espressione di una mossa semantica loro propria.

Notre perception est orientée vers l'appréhension de la réalité objective, et de cette réalité seulement. Elle élimine ce qui aurait une valeur purement subjective. Par là, elle contraste avec le rêve. Nous ne comprenons pas comment ce qui est vu dans un rêve pourrait être mis de pair avec ce qui est vu dans l'état de veille: nous sommes obligés de supposer, si le fait se produit, qu'il est le résultat d'une illusion psychologique très forte. Mais, chez les primitifs, ce contraste violent n'existe pas. Leur perception est orientée autrement. Ce que nous appelons réalité objective y est uni, mêlé, et souvent subordonné à des éléments mystiques, insaisissables, que nous qualifions aujourd'hui de subjectifs.²⁰³

Pensare di usare la nostra logica per indagare e verificare la possibilità di un'altra logica significa sovrapporre la nostra dimensione semantica a un'altra sanzionando come vittima costante di errore e illusione la mentalità presa in oggetto. Allo stesso tempo non si può immaginare di servirsi di un'altra logica, terza, magari tutta formale, in quanto anch'essa sarebbe inevitabilmente portatrice di suoi propri fini e dimensioni di senso specifiche. Si ricorderà come nella riflessione della scuola kantiana sul problema della fondazione delle categorie, la scelta di includere la categoria di personalità nasceva proprio dall'esigenza di scartare la difficoltà di ricorrere all'espedito di un io trascendentale. Questo, pur capace di indagare le facoltà della conoscenza umana, operava in una condizione di extra-legalità rispetto all'esperienza stessa, rischiando una deriva verso una separatezza metafisica. Lévy-Bruhl recepisce i termini del problema, pertanto rispetto al ruolo dell'io osservante, quello dello studioso della mentalità primitiva deve approntare una particolare disposizione ermeneutica che, invece di sostituirsi alla mentalità primitiva, cerca *de nous mettre en garde contre nos propres habitudes mentales*, di relativizzarle e di sospenderle per *découvrir* quelle dell'altro.

Au lieu de nous substituer en imagination aux primitifs que nous étudions, et de les faire penser comme nous penserions si nous étions à leur place, ce qui ne peut conduire qu'à des hypothèses tout au plus vraisemblables et presque toujours fausses, efforçons-nous, au contraire, de nous mettre en garde contre nos propres habitudes mentales, et tâchons de

203 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit. pp. 56-57.

découvrir celles des primitifs par l'analyse de leurs représentations collectives et des liaisons entre ces représentations.²⁰⁴

Come abbiamo già avuto modo di vedere questo atteggiamento ermeneutico, il sostituirsi alla mentalità primitiva, era conseguenza del preconetto che postulava una natura umana universale e sempre uguale a se stessa²⁰⁵.

Cette identité est admise par l'école [antropologica] comme un postulat, ou, pour mieux dire, comme un axiome. Elle n'a pas besoin d'être démontrée, ni même d'être formellement énoncée: c'est un principe toujours sous-entendu, et trop évident pour qu'on se soit jamais arrêté à le considérer. Par suite, les représentations collectives des primitifs, si étranges souvent pour nous, les liaisons non moins étranges que l'on constate entre elles, ne soulèvent pas de problèmes dont la solution puisse enrichir ou modifier la conception que nous avons de l'«esprit humain». Nous savons d'avance que cet esprit n'est pas autre chez eux que chez nous. Tout ce qui reste à chercher, c'est comment des fonctions mentales identiques aux nôtres ont pu produire ces représentations et ces liaisons.²⁰⁶

Rigettando questo postulato Lévy-Bruhl si apre a un nuovo regime ermeneutico che, nel relativizzarsi, assume la piena autonomia e dignità di uno sguardo esterno che prende a oggetto della propria ricerca.

Tant que l'on admet que leur esprit est orienté comme le nôtre, qu'il réagit comme le nôtre aux impressions qu'il reçoit, on admet aussi, implicitement, qu'il devrait réfléchir et raisonner comme le nôtre sur les phénomènes et les êtres du monde donné. Mais on constate qu'en fait il ne réfléchit ni ne raisonne ainsi. Pour expliquer cette anomalie apparente, on a alors recours à un certain nombre d'hypothèses: paresse et faiblesse d'esprit des primitifs, confusion, ignorance enfantine, stupidité, etc., qui ne rendent pas suffisamment compte des faits.

Abandonnons ce postulat, et attachons-nous sans idée préconçue à l'étude objective de la mentalité primitive, telle qu'elle se manifeste dans les institutions des sociétés inférieures ou dans les représentations collectives d'où ces institutions dérivent. Dès lors, l'activité

204 L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit. p. 15.

205 Cfr supra cap 2. par. 2.

206 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit. p.7.

mentale des primitifs ne sera plus interprétée d'avance comme une forme rudimentaire de la nôtre, comme infantile et presque pathologique. Elle apparaîtra au contraire comme normale dans les conditions où elle s'exerce, comme complexe et développée à sa façon. En cessant de la rapporter à un type qui n'est pas le sien, en cherchant à en déterminer le mécanisme uniquement d'après ses manifestations mêmes, nous pouvons espérer ne pas la dénaturer dans notre description et notre analyse.²⁰⁷

Incessantemente Lévy-Bruhl ripete che le credenze, le pratiche, le istituzioni dei primitivi testimoniano di una mentalità le cui percezioni e rappresentazioni sono orientate altrimenti rispetto alle nostre. A fronte di rappresentazioni collettive rinveniamo rappresentazioni mistiche; a fronte di una mentalità logica che lega tra loro queste rappresentazioni rinveniamo quella che verrà definita una mentalità prelogica. In riferimento alla rappresentazione dello spazio ne *La mentalité primitive* Lévy-Bruhl scrive:

Supposons des esprits orientés tout autrement, préoccupés avant tout et presque uniquement de forces occultes et de puissances mystiques dont l'action se manifeste d'une manière immédiate. Ces esprits ne se représenteront pas l'espace comme un quantum uniforme et indifférent. Au contraire, il leur apparaîtra chargé de qualités: ses régions auront des vertus propres, elles participeront des puissances mystiques qui s'y révéleront. Il sera pas tant représenté que senti, et les différentes directions et situations dans l'espace se distingueront qualitativement les unes des autres.

En dépit des apparences, l'espace homogène n'est donc pas plus une donnée naturelle de l'esprit humain que le temps homogène. Sans doute, le primitif se meut dans l'espace exactement comme nous; sans doute, pour lancer ses projectiles ou pour atteindre un but éloigné, il sait, comme nous, et parfois mieux que nous, évaluer rapidement les distances, retrouver une direction, etc. Mais autre chose est l'action dans l'espace, autre chose la représentation de cet espace.²⁰⁸

Lévy-Bruhl circoscrive la dimensione dell'alterità. Il primitivo non ha difficoltà a muoversi nello spazio, ad organizzare in questo un'esperienza vissuta la gran parte delle volte coincidente con la nostra per reazioni e valutazioni nel rapporto di coordinazione tra mente-corpo-materia e le proprietà fisiche dello spazio e della materia stessa. «*Car il n'est pas*

207 L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit. pp. 15-16

208 *ivi*. pp. 91-92.

douteux que, en poursuivant les occupations nécessaires à leur subsistance, les Groënlandaises raisonnent et n'adaptent des moyens, parfois compliqués, aux fins qu'ils recherchent»²⁰⁹. Ciò che cambia e che orienta altrimenti la sua mentalità è la considerazione di queste proprietà e delle azioni che a queste si relazionano. In altre parole l'alterità si esprime nella differente rappresentazione del mondo fenomenico che si fa presente all'uomo primitivo. Si tratta per l'appunto di un altro *orientamento*. Ma di un orientamento si parla in relazione a dei *fini* i quali attraggono l'*attenzione* come un polo in grado di conferire una dimensione specifica di senso all'esperienza e alle rappresentazioni che la compongono. Riconoscendo la possibilità di fini autonomi capaci di ordinare un universo semantico di rappresentazioni l'ipotesi di una mentalità altra, come sistema di relazioni indipendenti tra rappresentazioni, «*fournira une sorte de fil conducteur. Il deviendra moins difficile, du moins dans un certain nombre de cas, de discerner les fins que les primitifs poursuivent plus ou moins consciemment*»²¹⁰. Fini autonomi rispetto a quelli meta-ordinati dalle categorie-nozioni della nostra logica e fini perseguiti più o meno consciamente perché non è esclusivamente dentro la riflessività della coscienza, nella sua forma di astrazione concettuale costituita nel rapporto soggetto/oggetto, che si produce un dominio di senso. La mentalità primitiva, la cui attenzione è orientata non al rapporto soggetto/oggetto ma a quello tra datità tangibili e forze visibili e invisibili, sta appunto a dimostrarlo.

Si, en effet, parmi les conditions de l'abstraction, l'attention exclusive est une des principales, et si l'attention exclusive se porte nécessairement sur les caractères ou sur les éléments des objets qui ont le plus d'intérêt et d'importance aux yeux du sujet, nous savons quels sont ces éléments et ces caractères pour la mentalité mystique et prélogique. Ce sont, avant tout, ceux qui établissent des liens entre les objets donnés, visibles et tangibles, et les forces invisibles et occultes qui circulent partout, les esprits, les revenants, les âmes, etc., qui assurent aux objets et aux êtres des propriétés et des pouvoirs mystiques. L'attention, comme la perception, est orientée chez les primitifs autrement que chez nous. L'abstraction s'y produit donc aussi autrement, et sous l'influence directrice de la loi de participation.²¹¹

Si può notare come nell'atteggiamento filosofico di Lévy-Bruhl riecheggino alcune delle

209 *ivi*. p. 3.

210 *ivi* p. III

211 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit. p. 126.

tematiche care al coevo nascente discorso fenomenologico. Da un lato Lévy-Bruhl, circoscrivendo l'indagine sulle forme alternative di mentalità al campo delle rappresentazioni, si raffigura una realtà intenzionata; egli inoltre si rende conto che per accedere a questo rapporto è costretto a un'operazione teoretica che passa per la sospensione delle nostre forme del giudizio mettendoci in guardia (*nous mettre en garde*) dalla loro stessa struttura intenzionata e dunque portatrice già di una connotazione di senso sul condursi nel mondo. Il rapporto con la fenomenologia e il lavoro di Lévy-Bruhl merita in questa sede un approfondimento. Il confronto aiuterà a rischiare la novità filosofica di Lévy-Bruhl non riducendola al relativismo delle mentalità contrapposte, ma illuminando lo sforzo di concentrarsi sulla forma della sintesi tra le rappresentazioni.

b) *La fenomenologia.*

La critica nietzschiana al panlogismo hegeliano e all'impianto positivista di una realtà oggettivata e univoca smascherava la mistificazione operante in una soggettività centrata e tradizionale nell'indicare, al contrario, la dimensione costruita della realtà nella quale concorre il ruolo della volontà umana e quello dell'interpretazione. La realtà ha un fondo non riducibile a una razionalità unica e oggettivante, essa si presenta come insieme polisemico. Ciò indusse Dilthey e le discipline storico-sociali tedesche a un nuovo tipo di proposta ermeneutica. Come osservato in precedenza²¹², in Dilthey la rifondazione della legittimità del discorso scientifico delle scienze dello spirito passa per l'assunzione della frammentazione dell'univocità del reale e nel ricondurla all'interpretazione e alla *comprensione* della pluralità dei sensi storico-sociali conferiti al mondo e al reale. «Dilthey anticipa sul terreno della filosofia della storia il progressivo spostarsi dell'interesse speculativo dal mondo degli *oggetti* in sé (universali e invariabili) a quello delle *rappresentazioni* (contingenti e variabili) che scaturiscono dall'interazione dinamica tra il Soggetto e il Mondo»²¹³.

Nel 1911 Edmund Husserl pubblica sulla rivista *Logos* il lungo articolo *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Qui, il padre della fenomenologia, polemizza con l'attitudine relativista dello storicismo di Dilthey, la cui proposta si attesterebbe su una filosofia delle rappresentazioni del mondo, rischiando così di scadere così in un relativismo delle

212 Supra n.114, p.44.

213 S. Mancini, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, cit, p. 53.

Weltanschauungen esponendo la filosofia a una deriva scettica. A ciò Husserl contrappone la proposta fenomenologica e la sua pretesa di fondare la filosofia come scienza rigorosa dell'apprensione fenomenologica d'essenza: «se Dilthey ha fatto valere in modo così incisivo la tesi che non è la psicologia psicofisica che può servire come 'fondamento delle scienze dello spirito', io aggiungerei allora che è solo e unicamente la dottrina fenomenologica d'essenza che può fondare una *filosofia* dello spirito»²¹⁴.

L'11 marzo 1935 Husserl indirizza una lettera allo stimato collega Lucien Lévy-Bruhl²¹⁵. Si tratta di un importante documento che testimonia della novità della ricerca di Lévy-Bruhl agli occhi della fenomenologia e di come, allo stesso tempo, la soluzione della fondazione fenomenologica della disciplina antropologica indicata da Husserl non soddisfacesse l'orizzonte degli interessi di Lévy-Bruhl il quale, per le notizie giunte a noi, non rispose mai alla missiva del filosofo tedesco. Assorbito nei suoi sforzi dal problema di una fondazione rigorosa delle scienze per il tramite di una rigorosa fondazione della filosofia, Husserl viene attratto dal lavoro di Lévy-Bruhl per la sua capacità di articolare una critica interna all'etnologia cercandone basi più stabili. Elogiando questo merito egli inizia a rivolgersi allo studioso francese.

It is beyond doubt that your works on the primitives must be regarded as classic foundational works of a thoroughly rigorous scientific ethnology. Over a large and particularly important domain, the possibility and absolute necessity of a purely human-scientific [*rein geisteswissenschaftliche*] anthropology has become obvious.²¹⁶

Si scorge ancora in queste righe l'eco della problematica sollevata in *Philosophie als strenge Wissenschaft* e in particolare la polemica contro le scienze dello spirito di diltheyana ispirazione. È a una fondazione rigorosa di queste discipline (*rein geisteswissenschaftliche*) che occorre ricercare poiché esse non possono ridursi a un approccio individuale al mondo

214 E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di G. Semerari, Bari, Laterza, p. 81.

215 Citeremo la lettera dalla traduzione inglese di Lukas Steinacher e Dermot Moran in S. Lukas, D. Moran, 'Edmund Husserl's Letter to Lucien Lévy-Bruhl, 11 March 1935', *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 8, 2008. Reperibile all'indirizzo <https://www.ucd.ie/t4cms/Husserls%20Letter%20to%20LevyBruhl%20translation%202008.pdf> consultato il 2-09-2016.

216 S. Lukas, D. Moran, 'Edmund Husserl's Letter to Lucien Lévy-Bruhl, 11 March 1935', cit. p. 2.

rispetto al quale la comprensione di uno specifico storico-sociale sorgerebbe come una generalizzazione vuota. Al contrario, il merito di Lévy-Bruhl risiederebbe proprio nella sovversione di questo approccio. Husserl evidenzia come le rappresentazioni collettive usate come campo di studio non diventino in Lévy-Bruhl un sistema di senso relativo tra altri di interpretazione del mondo per i primitivi, ma il loro mondo stesso con il suo impianto di senso come mondo vissuto.

Naturally, we have long known that every human being has a “world-representation,” [Weltvorstellung] that every nation, every supranational [übernationale] cultural grouping lives, so to speak, in a distinct world as its own environing world [in einer anderen Welt als seiner Umwelt lebt], and so again every historical time in its <world >. Yet, in contrast to this empty generalization, your work and your exceptional theme has made us sensitive to something overwhelmingly new: namely, that it is a possible and highly important and great task to “empathize” with a humanity living self-contained in living generative sociality [lebendiger generativer Sozialität] and to understand this humanity as having, in and through its socially unified life, the world, which for it is not a “world-representation” but rather the world that actually exists for it [die für sie wirklich seiende Welt]. Thereby we learn to understand its <i.e. that humanity’s> ways of apperceiving, identifying, <and> thinking, thus its logic and its ontology, that of its environing world with the respective categories.²¹⁷

Dunque Lévy-Bruhl riesce per Husserl a superare l'impostazione di una semplice filosofia della *Weltanschauung*. Il ruolo dell'antropologia non è quello di isolare la visione del mondo dei primitivi. In questo senso lo studio della mentalità primitiva non si attesta su uno studio delle rappresentazioni del mondo (*Weltvorstellung*, è con questo termine che Husserl, a partire da *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, sostituirà quello di *Weltanschauung*), benché da queste si origini. In effetti abbiamo visto come già con la riformulazione della nozione sociologica di rappresentazione collettiva e con l'introduzione del misticismo Lévy-Bruhl provi a forzare un impianto teoretico costruito su una teoria della rappresentazione. Egli però, pur cercando un'immanenza con la dimensione del vissuto come immediato mondo di senso del primitivo con una sua legalità e catene causali sue proprie, non riesce ad andare molto oltre. Lo stesso Husserl finirà per tentare di ricondurre alla proposta della fondazione fenomenologica della filosofia lo sforzo di Lévy-

217 Ivi. pp. 2-3.

Bruhl. Egli è interessato fin dallo scritto del 1911 alle scienze dello spirito come chiave d'accesso al mondo della vita, dalle quali «scaturisce, se sappiamo sprofondare il nostro sguardo in esse, penetrando l'anima delle loro parole e delle loro teorie, una vita filosofica, con tutta la ricchezza e la forza delle loro motivazioni viventi». Ma Husserl aggiunge pure che «non diventeremo filosofi grazie alle filosofie»²¹⁸. In altri termini egli sostiene che la dimensione della rappresentazione va pur sempre ricondotta a una fondazione filosofica e questa a sua volta a una fondazione scientifica rigorosa come «apprensione fenomenologica d'essenza»²¹⁹. Si tratta esattamente di quanto sosterrà nel prosieguo della lettera del 1935.

For a historical community, we would thus have the problem, as in the case of the primitives, as a correlative problem [als Korrelativproblem]: the unity of a cohesive national life and in it the world—which for the nation is full of life, concrete, and real—with its set of structural types [Strukturtypik]. Likewise, a connection [Konnex] of nations and the higher unity “supranation” (Europe or, e.g., China), as well as, so to speak, the logic, the ontology of the respective humanities and environing worlds. Initially, these tasks are historically concrete regarding the factually known nations and supranations, but then they are also universal psychological tasks—in the sense of a pure inner psychology [Innenpsychologie] of concretions, for which a methodology still has to be devised. However, I see a first beginning that has been opened up by your foundational works.²²⁰

Il vissuto come sistema intenzionato di rappresentazioni e connessioni causali tra i fenomeni va ricondotto a una fondazione essenzialista della mentalità conseguibile mediante una «*radical self-examination*»²²¹. È la soluzione fenomenologica alla quale però Lévy-Bruhl non approderà mai. Lévy-Bruhl, contemplando una dimensione emotiva e mistica nelle determinanti del vissuto del primitivo, scopre una dimensione della coscienza più ampia, non teoreticista e non circoscritta a un intellettualismo essenzialista. Come osserva Frédéric Keck, «*les énoncés magico-religieux sont particulièrement intéressants, car ils révèlent une activité de la conscience plus large que la connaissance d'une chose: ils découvrent une intentionnalité qui constitue les phénomènes par le simple fait de poser activement leur*

218 E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit. p. 105.

219 Ivi p. 106.

220 S. Lukas, D. Moran, 'Edmund Husserl's Letter to Lucien Lévy-Bruhl, 11 March 1935', cit. p.4.

221 Ivi p.5.

existence»²²². Lévy-Bruhl infatti intuisce dimensioni specifiche e ulteriori della logica e dell'ontologia del primitivo a partire dai processi di appercezione, identificazione e pensiero. Davanti a queste prospettive, che anche Husserl segnala, tornare a circoscrivere la ricerca a una dimensione della coscienza, benché come ricerca sui fondamenti, come la proposta fenomenologica presuppone, sembra apparire riduttivo allo spirito di Lévy-Bruhl, stimolato dalle dimensioni di alterità che lo studio antropologico e le suggestioni sulla mentalità hanno saputo suggerirgli. Se lo studioso guadagnò la problematica dell'alterità della mentalità primitiva sugli strumenti concettuali della riflessione sociologica e sui primi studi antropologici, egli si trova a corto di leve concettuali adeguate per entrare in profondità nel proprio problema. È quanto, con la scoperta tardiva del lavoro di Freud, sembra confessare nell'agosto del 1938, negli appunti dei *Carnets*, una sorta di testamento intellettuale e di revisione dell'intera sua opera:

Ce qui complique ici pour moi la difficulté, c'est qu'il ne s'agit pas d'une thèse à établir ou à démontrer, mais seulement d'états et de tendances à décrire le plus exactement possible, et, d'autre part, pour cette description, je ne dispose pas d'un vocabulaire satisfaisant. Celui qui m'est transmis par la tradition s'est formé par les réflexions sur les phénomènes psychiques de sensibilité, de perception, de mémoire, de raisonnement, d'effort de volonté, etc..., tels qu'ils se présentent dans la conscience où ils peuvent être observés. Ce n'est que récemment qu'on a reconnu l'existence et l'importance de l'inconscient (Freud) et encore n'a-t-il été étudié qu'en tant qu'individuel.²²³

Un impianto concettuale costruito sulla rappresentazione e dunque sul fatto di coscienza risulta ormai inservibile per Lévy-Bruhl. Esaurito lo studio sulla qualità specifica delle rappresentazioni dei primitivi che introduce all'alterità di questa mentalità, egli dovrà pertanto rivolgersi alla specificità delle connessioni causali e dunque della logica propria che regge la mentalità primitiva.

c) *Il prelogismo.*

Lo studio delle rappresentazioni collettive introduce allo studio della mentalità primitiva perché Lévy-Bruhl rintraccia un tipo specifico di queste, le rappresentazioni mistiche, le

222 F. Keck, *Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie*, cit., pp. 234-235.

223 L. Lévy-Bruhl, *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, PUF, Paris, 1949, p. 104.

quali, con caratteri peculiari, obbediscono a un altro sistema di intenzionalità. Cosa significa questo? Egli riconosce un'autonomia della personalità del primitivo che ordina, secondo fini suoi propri, l'esperienza del vissuto. Questa è una *scoperta* etnologica, nel senso che Lévy-Bruhl impone questa ipotesi sulla sovversione di un quadro ermeneutico che pregiudizialmente pretendeva di *spiegare* su un modello unitario di razionalità costruito sulla logica del principio di causalità e di non contraddizione. Ma quello dei primitivi non è, nell'ipotesi di Lévy-Bruhl un sistema di rappresentazione tra altri, di narrazione del mondo, si tratta al contrario di un ordine alternativo di questo: ordine psicologico, logico e ontologico. Come giustificarlo? Il misticismo ne è la condizione, descrive la tonalità emotiva di questo mondo orientando l'attenzione della mentalità primitiva, ma non ne soddisfa i criteri di legalità nell'ordinare le rappresentazioni. Lévy-Bruhl si trova davanti a un bivio: è una logica invariante e unitaria, la stessa nostra, quella dell'uomo colto occidentale, a sovvertire un sistema di intenzionalità conosciuto o, al contrario è proprio un nuovo sistema di intenzionalità, sorto sull'orientamento mistico dei primitivi, a richiedere e a stabilire una logica specifica? Ma, è proprio sulla critica al carattere psicologista del pregiudizio della scuola antropologica inglese, il quale pretendeva che il meccanismo logico alla base del funzionamento delle facoltà mentali superiori fosse uguale in ogni tempo e in ogni luogo tra le società umane, che Lévy-Bruhl intuisce la possibilità di articolare un'ipotesi su una mentalità organizzata diversamente e sulla natura delle rappresentazioni di questa. Egli, pur ancora trovandosi nell'imbarazzo di doversi servire delle stesse categorie che intende sottoporre a critica e superare, si interroga su quale logica regga la mentalità primitiva. Essa emerge nel confronto e nel contrasto con la nostra. La sfida di Lévy-Bruhl è quella di corromperne la pretesa di universalità. Per questo egli si avvicina alla logica come a un meccanismo mentale. Per sostenere la propria tesi sull'autonomia della mentalità primitiva si chiederà pertanto: la mentalità primitiva dispone di un meccanismo mentale suo proprio che regola un *gioco* specifico, distinto, autonomo d'esperienza e di vita dell'umanità?

en ce qui concerne la mentalité propre à notre société, qui doit me servir simplement de terme de comparaison, je la considérerai comme assez bien définie par les travaux des philosophes, logiciens et psychologues, anciens et modernes, sans préjuger de ce qu'une analyse sociologique ultérieure pourra modifier dans les résultats obtenus par eux jusqu'à présent. L'objet propre de mes recherches demeure donc d'étudier, dans les représentations collectives des sociétés inférieures, le mécanisme mental qui en règle le jeu.²²⁴

224 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit. p.21.

Si tratta di una metafora affascinante che allude a un'ulteriore concezione della mentalità come un sistema autonomo di pensiero: «*la mentalité prélogique, comme on l'a vu, a ses conditions propres, auxquelles ses opérations discursives sont nécessairement soumises*»²²⁵. Lévy-Bruhl si scontra però qui ancora con una difficoltà: per far emergere le regole di questo gioco, così come per nominarne il funzionamento, lo studioso è costretto a servirsi di un termine di paragone. Senza il confronto con la nostra mentalità, e dunque con i criteri che la definiscono tale come mentalità logica, la mentalità del primitivo resterebbe un fenomeno opaco e inaccessibile. Il problema della comprensione si configura quindi parzialmente come un problema di *interpretazione della differenza*. Questa non può sorgere che a partire dal riconoscimento di una personalità autonoma di chi è soggetto per sé, con una sua propria intenzionalità. Allo stesso tempo, proprio per questo, si tratta di un problema che nella sua definizione dovrà seguire i termini e le condizioni di una comparazione comune che metta in comunicazione degli elementi irriducibili. È così che Lévy-Bruhl è costretto a riferirsi comunque alla logica, come sistema di legami tra le rappresentazioni. Egli individua una regola di legame specifico tra le rappresentazioni che definirà come *prelogica* questa mentalità. Lo studioso ricerca la specificità del legame tra le rappresentazioni della mentalità primitiva in analogia e contrasto con il principio di causalità che regola, come legame specificatamente logico, i rapporti tra le rappresentazioni della nostra mentalità. È dunque sulla casualità della nostra logica che egli perviene a pensare il prelogismo stesso. La logica diventa condizione della relativa inintellegibilità del prelogico²²⁶.

225 Ivi p. 111.

226 Un psicopatologo francese, estremamente debitore delle tesi espressi da Lévy-Bruhl ne *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Charles Blondel (1876 Lione – Paris 1939), in un suo testo sul rapporto tra una coscienza normale e una patologica, avanza alcune osservazioni sul tema delle condizioni di una mentalità irriducibile alla nostra in Lévy-Bruhl: «*Or c'est en cette différence fondamentale de la conscience morbide à la conscience normale que se trouve précisément le nœud du problème. La difficulté est grande. Elle n'est pas, heureusement pour nous, unique en son genre dans la science. C'est à une difficulté toute semblable que M. Lévy-Bruhl s'est heurté en étudiant les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Il lui est apparu, en effet, que, par aucun effort arbitraire de notre logique et de notre expérience, il n'était possible de rendre compte des perceptions, des idées, des jugements, des états affectifs, des actes des primitifs, et qu'il ne pouvait être question de les repenser à leur manière et de les raisonner à la nôtre, mais uniquement de déterminer par leur étude objective les conditions et les causes de leur relative inintellegibilité*». C. Blondel, *La conscience morbide*, Paris, Alcan, 1914, p.247.

Ce que nous appelons rapports naturels de causalité entre les événements passe inaperçu, ou n'a qu'une importance minime. Ce sont les participations mystiques qui occupent la première place, et souvent toute la place. C'est pourquoi la mentalité des primitifs peut être dite prélogique à aussi juste titre que mystique. Ce sont là deux aspects d'une même propriété fondamentale, plutôt que deux caractères distincts. Cette mentalité, si l'on considère plus spécialement le contenu des représentations, sera dite mystique — et prélogique, si l'on en regarde plutôt les liaisons.²²⁷

Questa mancanza di categorie originali che illuminino la problematica oggetto della sua intuizione lo porta a coniare concetti derivativi i quali, però, risultano inevitabilmente portatori di una sedimentazione di senso estranea al regno nuovo di un'altra mentalità sul quale il filosofo si affaccia. Ciò induce subito Lévy-Bruhl a specificare i caratteri del concetto di cui si serve e in che rapporto il *prelogico* si pone rispetto al *logico*. Una volta di più Lévy-Bruhl afferma che il metodo comparativo introduce a una comparazione logica, pertanto il *prelogico* non è né il termine primo di un antecedente cronologico e di valore in una scala evolutiva, né l'*anti-logico* o l'*alogico*:

Prélogique ne doit pas non plus faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique. A-t-il jamais existé des groupes d'êtres humains ou préhumains, dont les représentations collectives n'aient pas encore obéi aux lois logiques? Nous l'ignorons: en tout cas, c'est fort peu vraisemblable. Du moins, la mentalité des sociétés de type inférieur, que j'appelle prélogique, faute d'un nom meilleur, ne présente pas du tout ce caractère. Elle n'est pas antilogique; elle n'est pas non plus alogique. En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit d'abord à la loi de participation. Ainsi orientée, elle ne se complaît pas gratuitement dans le contradictoire (ce qui la rendrait régulièrement absurde pour nous), mais elle ne songe pas non plus à l'éviter. Elle y est le plus souvent indifférente. De là vient qu'elle est si difficile à suivre.²²⁸

La legge di partecipazione, che lega tra loro le rappresentazioni mistiche, sta alla mentalità primitiva come il principio di causalità, che lega tra loro le rappresentazioni concettuali, sta

227 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit. pp. 78-79.

228 Ivi. p. 79.

alla mentalità logica. Non è un caso che in *Les fonctions mentales de les sociétés inferieures* il capitolo sulla legge di partecipazione – il secondo – preceda e prepari quelle operazioni della mentalità prelogica: «*ces opérations de la mentalité prélogique dépendent de la loi de participation, et ne s'expliquent pas sans elles*»²²⁹.

Ce que les logiciens désignent sous le nom de sophisme post hoc, ergo propter hoc peut aider à former quelque idée de cette participation. Une récolte de vin extraordinaire se produit l'année où une grande comète a été visible pendant l'été; une guerre éclate après une éclipse totale de soleil. Même pour la mentalité de sociétés d'un type déjà élevé, ces séquences ne seront pas fortuites. Le rapport des événements dans le temps ne consistera pas seulement dans la succession; une relation, réfractaire à l'analyse claire, liera le vin à la comète et la guerre à l'éclipsé. C'est là un résidu vivace de ce que nous avons appelé participation. Mais la mentalité des sociétés de type tout à fait inférieur, qui ne connaît point de rapports fortuits, c'est-à-dire qui prête une signification mystique à tous les rapports donnés dans ses représentations, dit aussi volontiers: juxta hoc, ergo propter hoc, que post hoc, ergo propter hoc. La contiguïté dans l'espace est aussi bien une participation que la contiguïté dans le temps. Elle l'est même davantage, dans la mesure où cette mentalité prête plus d'attention aux déterminations spatiales qu'aux temporelles.

Ainsi, dans les relations complexes de participation mystique qui correspondent, en gros, pour la mentalité prélogique, à ce qu'est le rapport de causalité pour la pensée logique, la juxtaposition tient parfois le rôle que nous attribuerions plutôt à des séquences.²³⁰

La sequenza prelogica, in quanto la legge di partecipazione che la governa è indifferente al principio di non contraddizione, può configurarsi per sovrapposizione:

Si l'on cherche à préciser comment les indigènes se représentent les rapports du sorcier et de l'animal, on se heurte à une difficulté à peu près insurmontable. Leur pensée n'a pas les mêmes exigences logiques que la nôtre. Elle est régie, en ce cas comme en beaucoup d'autres, par la loi de participation. Il s'établit entre le sorcier et le crocodile une relation telle que le sorcier devient le crocodile, sans cependant se confondre avec lui. Du point de vue du principe de contradiction, il faut de deux choses l'une: ou que le sorcier et l'animal ne fassent qu'un, ou qu'ils soient deux êtres distincts. Mais la mentalité prélogique

229 Ivi p. 112.

230 Ivi p. 332.

Si può parlare allora di una sequenza nella misura in cui essa rappresenta un legame di senso orientato da forze attive, regolato non dal principio di causalità, «*qui implique un ordre temporel invariable et irréversible entre la cause-antécédent et l'effet conséquent*»²³², bensì dalla legge di partecipazione, nella quale questi elementi si trovano frammisti. Quali elementi concorrono a costruire una sequenza per la mentalità prelogica o, altrimenti, quali condizioni devono essere soddisfatte perché un fenomeno possa concorrere a una sequenza? Alcune ulteriori osservazioni di Lévy-Bruhl permettono di cogliere meglio la struttura del prelogismo. Gli elementi che si confondono nella rappresentazione mistica sono le forze visibili e invisibili. Queste rientrano in tre categorie, riporta sommariamente Lévy-Bruhl: «*les esprits des morts, — les esprits, en prenant le mot au sens le plus large, qui animent les objets naturels, animaux, végétaux, êtres inanimés (fleuves, rochers, mer, montagnes, objets fabriqués, etc.) — et enfin les charmes ou sortilèges provenant de l'action des sorciers*»²³³. Queste forze mistiche «*sont à la fois diffuses et individualisées*»²³⁴. Si tratta di forze in quanto le potenze (*puissances*) mistiche e invisibili producono immediatamente un campo di realtà per il primitivo, manifestandosi come realtà sensibile di ciò che accade.

Au moment même où il perçoit ce qui est donné à ses sens, le primitif se représente la force mystique qui se manifeste ainsi. Il ne «conclut» pas de l'un à l'autre, pas plus que nous ne «concluons» du mot que nous entendons au sens de ce mot. Selon la remarque si fine de Berkeley, nous entendons vraiment ce sens, en même temps que nous percevons le mot, de même que nous lisons la sympathie ou la colère sur le visage d'une personne, sans avoir besoin de percevoir d'abord les signes de ces émotions pour interpréter ces signes ensuite. Ce n'est pas une opération qui s'accomplisse en deux temps successifs. Elle se fait tout d'un coup. En ce sens, les préliations équivalent à des intuitions.

Sans doute, cette sorte d'intuition ne fait pas que l'invisible soit vu, ni que l'impalpable soit touché : elle ne peut avoir pour effet de donner la perception sensible de ce qui ne tombe

231 L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit. p. 42.

232 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit. pp. 335-336.

233 L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit. p. 51.

234 Ivi p. 55.

pas sous les sens. Mais elle donne une foi entière en la présence et en l'action des forces invisibles et inaccessibles aux sens, et cette certitude égale, si elle ne la dépasse pas, celle des sens eux-mêmes. Pour la mentalité prélogique, ces éléments de la réalité, — de beaucoup les plus importants à ses yeux, — ne sont pas moins actuellement donnés que les autres. Ce sont eux qui rendent raison de ce qui arrive. Il vaut même mieux, à la rigueur, ne pas dire que ce qui arrive a besoin qu'on en rende raison. Car, en même temps que cela arrive, la mentalité prélogique se représente immédiatement l'influence invisible qui se manifeste ainsi.²³⁵

La divinazione e la magia sono le tecniche che permettono di scoprire e usare le relazioni che informano questo campo di realtà²³⁶. Riportiamo un commento di Lévy-Bruhl a una relazione di Cushing²³⁷ su un gioco divinatorio presso gli Zuni. Questo permetterà di capire come, nella mentalità prelogica, la divinazione rappresenti un particolare prolungamento della percezione che anticipa le sequenze di relazioni tra forze visibili e invisibili portando a «*une présence réelle de l'invisible, rendu sensible*»²³⁸. Il prelogismo organizza le presenza delle forze mistiche nelle relazioni del mondo del primitivo. L'esempio merita di essere riportato integralmente.

Selon F. H. Cushing, nombre de jeux, chez les Zunis, avaient un caractère divinatoire. Par exemple, "le jeu de la balle cachée est joué par deux camps, l'un représentant l'Est, l'autre l'Ouest, ou l'un représentant le Nord, l'autre le Sud. Chaque camp est donc composé de membres des clans correspondants... Il s'agit de pronostiquer d'après le résultat du jeu. De même que la danse de guerre est comme un préliminaire ou un souvenir de la bataille, qu'on livre d'avance sous forme de représentation dramatique, pour déterminer la victoire ; de même ce jeu, en célébrant une décision mythique entre les dieux — particulièrement les dieux du vent et les dieux de l'eau — est un moyen d'interroger le sort pour savoir quel parti prévaudra... si c'est les dieux du vent ou ceux de l'eau qui domineront, si la saison sera

235 Ivi, pp. 48-49.

236 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit. pp. 311-312.

237 Cushing, Frank Hamilton (North East Township, Pennsylvania, 1857-1900 Washington DC), fu un antropologo statunitense. Fu celebre per le sue ricerche sulla tribù indigena del New Mexico degli Zuni, presso i quali, al fine di condurre le proprie ricerche etnologiche, si stabilì per lunghi periodi.

238 L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit. p. 74.

sèche ou pluvieuse, et d'après le nombre de points obtenus par chaque camp, dans quelle mesure il faut s'attendre à cette sécheresse ou à cette humidité. Ainsi les joueurs d'un côté représentent de Nord et l'hiver, la saison venteuse, et stérile ; ceux de l'autre côté, le Midi et l'été, les averses estivales et la fertilité ; les premiers la sécheresse, les autres l'humidité. Par conséquent, on se réglera sur les points de chaque camp. On plantera le grain plus profondément et en des endroits bien arrosés si c'est le camp représentant le vent qui gagne, ou qui a été favorisé par la chance pendant les phases successives du jeu". Cette explication de Cushing est précieuse à plus d'un titre. Non seulement elle « illustre » l'idée que les jeux ont une signification divinatoire, mais elle montre comment la divination sert à se procurer, outre une révélation sur l'avenir, des indications précises sur la façon dont il faut agir. Certes, avant tout, les Zunis ont besoin de savoir s'il pleuvra, ou non. C'est pour eux presque une question de vie ou de mort, et un certain nombre de leurs jeux, parmi beaucoup d'autres pratiques aujourd'hui assez bien connues dans leurs détails, ont pour objet religieux et magique à la fois d'obtenir la pluie. Mais ils ont besoin de savoir aussi en quelle quantité, à quel moment, pendant combien de temps la pluie tombera. C'est sur quoi la divination les renseigne, quand ils interprètent, en même temps que le résultat proprement dit, les péripéties du jeu engagé mystiquement entre les puissances de la sécheresse et celles de la pluie, le nombre des points marqués par chaque camp, etc. La divination est donc bien ici un prolongement de la perception. Plus exactement, elle en est une anticipation. La mentalité prélogique s'y fie au moins autant qu'à la perception elle-même. Cette confiance repose sur les participations représentées et senties entre les joueurs, leurs clans respectifs, les régions de l'espace correspondant à ces clans, leurs animaux mythiques, leurs couleurs, leurs dieux, leurs vents, et enfin la pluie et la sécheresse elles-mêmes.²³⁹

Lévy-Bruhl sembra ricorrere ancora una volta al motivo durkheimiano di *De quelques formes primitives de classification* sul sorgere delle categorie di spazio e tempo dall'organizzazione sociale, ma in realtà, qui, la tesi del nostro autore ribalta l'impostazione sociologica. È in virtù di un universo attraversato da forze mistiche che le azioni nello spazio e nel tempo assumono un senso e nella partecipazione a queste forze sorgono le categorie del pensiero e un ordine del mondo. Il prelogismo è talmente regolato dalla legge di partecipazione che il principio del portare a presenza reale le forze invisibili, determina interamente la dimensione della realtà come realtà mistica, fino al punto che ciò che non è partecipato misticamente, ovvero percepito in relazione e forze invisibili non esiste e non fa parte di una sequenza di realtà, indifferentemente dal fatto che si verifichi o no. Ma quest'ultima osservazione, sull'accadere

239 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit. pp. 340-341.

dei fenomeni, è una preoccupazione propria solo del nostro tipo di mentalità logica.

« Entendre le cri d'un cerf est toujours un mauvais présage, et pour empêcher ce cri de parvenir aux oreilles pendant une procession de mariage, on frappe sur des gongs et des tambours. Si ce mauvais présage se fait entendre pendant que les indigènes se rendent à leurs champs, ils rentreront chez eux et s'abstiendront de tout travail pendant un jour».

M. Perham²⁴⁰ voit dans les pratiques de ce genre une contradiction. Si les Dayaks, dit-il, croient que le mauvais présage exerce une action funeste sur la cérémonie qui a lieu, en quoi est-elle écartée parce qu'ils empêchent le mauvais présage d'être perçu? Le bruit de leurs gongs et de leurs tambours ne peut faire que le cerf n'ait pas crié, que l'Yisit n'ait pas chanté du mauvais côté, etc. Refuser de percevoir un fait ne l'empêche pas d'être réel. Bien que non perçu, il n'en existe pas moins et il n'en produit pas moins son effet accoutumé. — Mais, d'abord, la contradiction n'effraie guère, en général, la mentalité primitive. Nous savons que, surtout sous l'empire d'un sentiment un peu fort, elle s'en accommode fort bien, et, dans la circonstance qui nous occupe, il y a un intérêt capital pour les Dayaks à éviter le mauvais présage. Ils désirent passionnément qu'il n'apparaisse pas.²⁴¹

Con ciò Lévy-Bruhl giunge a illustrare il principale conflitto tra la mentalità prelogica e quella logica. Il mondo del primitivo, come universo mistico, esiste nel commercio con le forze invisibili che lo producono; la legge di partecipazione regola questo commercio confondendo l'esperienza dell'uomo primitivo con quest'ordine di fenomeni. Il mondo, come mondo mistico, esiste nei fenomeni che si esprimono nelle connessioni prelogiche come sequenze partecipate, e non a prescindere da esse. Al contrario la rappresentazione logica del mondo, si serve del principio di non contraddizione per separare e distinguere il soggetto umano dai fenomeni e oggettivare il mondo salvando così i fenomeni. Il mondo è logicamente osservabile perché continuerà ad accadere oggettivamente e indipendentemente dall'esperienza che ne facciamo. In questo senso si capisce come, per la mentalità primitiva, ogni evento si risolva nel misticismo che lo produce escludendo di principio l'esistenza del caso e della fatalità. Ciò che infatti ai nostri occhi sembra accidentale non è altro, per la mentalità primitiva, che il manifestarsi di una forza mistica non ancora partecipata. Al contrario, per la mentalità logico-concettuale il caso, anche considerato nella forma di

240 Arcidiacono, per i suoi soggiorni presso i Dyak del Borneo fu a lungo una delle poche fonti rispetto alle credenze e i costumi di queste popolazioni.

241 L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit. pp. 132-133.

variabile non calcolata dei fenomeni, è comunque considerato come un evento indipendente ed esterno di un mondo oggettivo la cui legalità è tutta esterna alla nostra partecipazione.

les primitifs, en général, ne voient pas de différence entre la mort survenant par vieillesse ou par maladie, et la mort violente. Non pas qu'ils soient déraisonnables, selon l'expression de Bentley²⁴², au point de ne pas remarquer que dans un cas le malade meurt plus ou moins lentement au milieu des siens, et que dans l'autre, l'homme périt tout d'un coup, dévoré par un lion, par exemple, ou frappé d'un coup de lance. Mais cette différence n'a pas d'intérêt à leurs yeux, puisque ni la maladie d'une part, ni la bête féroce ou le coup de lance de l'autre, ne sont les vraies causes de la mort, mais sont simplement au service de la force occulte qui a voulu cette mort et qui, pour arriver à ses fins, aurait aussi bien pu choisir un autre instrument. Donc, toute mort est accidentelle, même la mort par maladie. Ou, plus exactement, aucune ne l'est. Car, aux yeux de la mentalité primitive, il ne se produit jamais, à proprement parler, d'accident. Ce qui nous semble accidentel, à nous Européens, est toujours, en réalité, la manifestation d'une puissance mystique qui se fait sentir ainsi à l'individu ou au groupe social.

Pour cette mentalité, d'une façon générale, il n'y a pas de hasard, et il ne peut pas y en avoir. Non pas qu'elle soit persuadée du déterminisme rigoureux des phénomènes; bien au contraire, comme elle n'a pas la moindre idée de ce déterminisme, elle reste indifférente à la liaison causale, et à tout événement qui la frappe, elle attribue une origine mystique. Les forces occultes étant toujours senties comme présentes, plus un événement nous paraîtrait fortuit, plus il sera significatif pour la mentalité primitive. Il n'y a pas à l'expliquer : il s'explique de lui-même, il est une révélation. Même, le plus souvent, c'est lui qui sert à expliquer autre chose, du moins sous la forme où cette mentalité s'inquiète d'une explication. Mais il peut être nécessaire de l'interpréter, quand une préliasion définie n'y a pas pourvu.²⁴³

d) La revisione del prelogismo.

Nei lavori successivi dedicati al problema etnologico – *L'âme primitive* (1927), *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), *La mythologie primitive* (1935), *L'expérience*

242 Bentley, William Holman (Sudbury, Suffolk 1855-1905 Glasgow), fu un missionario battista in Congo. Stabili una pista importante risalendo nell'interno il fiume Congo e compilò un vocabolario e una grammatica della lingua Kongo (1887) oltre a numerose notizie esplorative.

243 Ivi p. 27-28.

mystique et les symboles chez les Primitifs (1938) – Lévy-Bruhl sposta il fuoco della ricerca dal cuore della sua ipotesi, ovvero la possibilità di un'altra logica del pensiero contrapposta alla nostra, e si concentra su altri aspetti del funzionamento della mentalità primitiva. Sono anni di meditazione sulle categorie sulla legittimità delle categorie impiegate per raggiungere la propria ipotesi e articolarla. Una meta-ricognizione che porta a una vera e propria revisione non tanto della validità dell'ipotesi nel suo stadio di intuizione filosofica, quanto delle nozioni impiegate per giustificarla: prelogismo, partecipazione, logica, concetto. Si tratta di un'operazione che inevitabilmente porterà a uno stravolgimento dell'intero impianto dell'ipotesi sul prelogismo della mentalità primitiva, ma senza per questo rinunciare all'idea di una mentalità altrimenti orientata. È tra il gennaio del 1938 e il febbraio 1939 che Lévy-Bruhl compila i cosiddetti *Carnets*, in cui trae le conclusioni del proprio profondo lavoro di revisione. La raccolta dei *Carnets* verrà pubblicata postuma nel 1949.

Il lavoro dell'autore procede dalle linee di tendenza alle quali la formulazione matura del prelogismo alludeva: la partecipazione è sì la struttura regolativa del prelogismo, ma soprattutto la dimensione dell'esperienza della mentalità primitiva. Lévy-Bruhl pertanto inizia a considerare lo statuto della partecipazione fuori da una dimensione mentalista e di coscienza del tutto asservita, in quanto tale, a un'ipotesi di struttura della rappresentazione. Anzi, questo modo di esprimere la partecipazione, in rapporto o per analogia con i processi rappresentativi, ne falsa e deforma il concetto. È quanto Lévy-Bruhl esprime nel primo quaderno, datato maggio 1938.

Le point de départ pour une étude un peu plus poussée de la participation me semble être que façon de la formuler, ou même simplement de l'exprimer dans notre vocabulaire, avec nos concepts, la fausse, et surtout, lui donne un aspect inintelligible qu'elle n'a pas nécessairement.

En gros, cela provient de ce que nous la rapportons, en tout ou en partie, à l'activité mentale entant que représentative ou cognitive; et que, ce faisant, nous lui appliquons inévitablement le schème général de la représentation et de la connaissance, tel que l'ont établi la philosophie antique, et la réflexion psychologique moderne ou les essais de théorie de la connaissance. Or, vouloir lui appliquer ce schème est lui faire violence et la déformer.²⁴⁴

In altri termini, la partecipazione si confonde con un complesso emotivo – ovvero non di

244 L. Lévy-Bruhl, *Les Carnets*, cit., p. 1.

necessità cosciente – e non struttura una regola di relazione – il prelogismo stesso – tra rappresentazioni con un certo grado di astrazione. La partecipazione pertanto, non si fa essa stessa concetto, ovvero astrazione di una relazione tra rappresentazioni. Pensarla in questi termini è il risultato di un atteggiamento non giustificato delle nostre abitudini mentali che immaginano quelle dei primitivi sul proprio funzionamento logico-concettuale.

Quand pour exprimer ce complexe, nous disons que le primitif sent une participation intime entre le *ghost* et le cadavre, cette expression est juste tant que nous disons: il *sent*; mais elle cesse de l'être quand nous disons qu'il la sent entre deux termes ou êtres donnés. C'est de notre point de vue qu'ils sont donnés d'abord, et la participation s'est établie entre eux et est sentie ensuite. Du point de vue de la conscience du primitif ce qui est donné c'est le complexe, c'est-à-dire avant tout l'émotion causée par la mort, la participation sentie; la représentation isolée soit du cadavre, soit du *ghost* ne vient qu'après, si elle vient. Nous avons beaucoup de peine à admettre et encore de plus à comprendre cela, parce que nous usons toujours de concepts et que le concept de participation nous semble impliquer nécessairement la présence de ceux deux des êtres entre qui la participation s'établit, même si elle n'est que sentie. Mais l'étude que nous essayons n'est pas possible que si on prend toujours garde de ne pas prêter aux primitifs nos habitudes mentales.²⁴⁵

Torna qui, vediamo, uno dei motivi che avevano informato il nuovo atteggiamento ermeneutico di Lévy-Bruhl: il riconoscimento di una piena autonomia del sistema di pensiero dei primitivi. Accogliere la radicalità di quest'ipotesi finisce per mettere in discussione il prelogismo stesso in quanto ipotesi guadagnata comparativamente e pertanto ancora eccessivamente vincolata, benché in negativo, alle categorie, al funzionamento e alle stratificazioni di senso della mentalità logico-concettuale. Ma «*en tant qu'affective – qu'elle est éminemment – la participation n'a rien à voir avec les conditions logiques ou physiques de la possibilité*»²⁴⁶.

Nel luglio 1938 è la lettura del saggio di Einstein, *Physik und Realität* (1936), ad aiutare Lévy-Bruhl nel suo lavoro di revisione del prelogismo. Siamo al terzo quaderno. Il fisico pone un problema eminentemente epistemologico, dell'epistemologia scientifica secondo le operazioni della nostra mentalità: concetti (*Begriffen*), creazione e utilizzo di relazioni

²⁴⁵ Ivi pp. 3-4.

²⁴⁶ Ivi p. 6.

funzionali definite tra gli stessi e coordinamento delle esperienze sensoriali con tali concetti. Egli tratta del mistero della possibilità di ordinare la totalità delle nostre esperienze sensibili per rendere comprensibile il mondo. La scienza riposa proprio su questa fede nella comprensibilità, *Begreiflichkeit*. L'intuizione del kantismo, per Einstein, sta nel porre questa comprensibilità come condizione dell'esistenza della realtà del mondo esterno. Questo movimento si impone come un fatto, impossibile da fondare e in ultimo non giustificato. La relazione tra un'ordinabilità delle nostre esperienze del mondo come mondo comprensibile e il suo statuto di realtà razionale passa prima di tutto per la credenza in un ordine razionale del mondo. Che il mondo primitivo sia sconcertante ai nostri occhi cosa significa in verità se non che questa credenza entra in crisi? Che la relazione di comprensibilità stabilita dalla scienza logico-razionale rispetto al mondo, conferendogli in questa maniera una consistenza di realtà razionale, non regge più in riferimento al mondo dei primitivi?

Devant l'inintelligibilité au moins relative du monde mythique, où les transformations les plus extraordinaires, les plus inexplicables se produisent, où l'irrégularité des phénomènes paraît aussi naturelle que leur régularité, notre esprit éprouve une gêne, un embarras, une perplexité: qu'est-ce qu'un monde qui n'est pas rationnel, intelligible?²⁴⁷

Ciò significa, una volta di più, che la struttura della comprensione logico-concettuale del mondo non può essere assunta come forma assoluta.

Elle est un fait, qui s'impose à nous, et Kant a montré qu'elle est la condition de la réalité de ce monde existant. Mais en même temps, si elle est un fait, et un fait que nous ne pouvons pas espérer expliquer, rendre lui-même intelligible, elle n'est donc pas un absolu, quelque chose de donné ou posé *a priori*.²⁴⁸

Inoltre ciò significa che un mondo non comprensibile è assurdo (*sinnlos*) e non reale per il nostro statuto di realtà razionale e razionalizzabile: «*Comparé au monde rationnel de nos*

247 Ivi, p. 71.

248 Ivi, p. 72.

sciences le monde mythique est inintelligible, imaginaire, ne peut pas être réel»²⁴⁹.

In questo confronto con l'articolo di Einstein Lévy-Bruhl non solo fissa meglio i termini di un'irriducibilità tra mentalità distinte e i limiti dello stesso metodo comparativo nello studio della mentalità primitiva, ma arriva anche alla conclusione che, se la credenza in una condizione di comprensibilità del mondo secondo il nostro statuto di realtà viene meno, allora non si può considerare la partecipazione come la legge che regola un altro statuto di realtà, benché autonomo e distinto da quello razionale. È la stessa categoria di *legge* a fare qui difetto poiché soddisfa una realtà fondata sulla regolarità dei fenomeni e pertanto razionale. Lévy-Bruhl afferma pertanto che, benché la partecipazione come fatto continui a sussistere, in quanto «*pour la mentalité primitive être c'est participer*»²⁵⁰, non si sente più autorizzato, come aveva fatto ne *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, a parlare di una legge di partecipazione.

Ne pouvant expliquer certaines liaisons par les démarches de la pensée obéissant aux lois de la logique, j'ai imaginé d'avoir recours à une *loi de participation*.

Mais je ne prendrais plus aujourd'hui cette position, et pour plusieurs raisons. Je connais un bien plus grand nombre des faits et je les analyse mieux qu'il y a trente ans. D'abord, comme on me l'a fait observer il y a déjà longtemps, il est légitime de parler de participation et j'en ai donné des exemples incontestables (appartenances, symboles, relation de l'individu avec le group social, etc.); il ne l'est pas autant de parler d'une *loi* de participation, loi dont j'avoue moi-même tout de suite que je suis incapable de donner un énoncé exact, ou même à peu près satisfaisant. Ce qui subsiste, c'est le *fait* (non pas la loi) que le 'primitif' a très fréquemment le sentiment de participations entre lui-même et tels ou tels êtres.²⁵¹

Nel VI quaderno possiamo leggere le conclusioni del lavoro di revisione. Il prelogismo, come struttura di comprensione della realtà avente nella partecipazione la sua regola, viene abbandonato. Non viene abbandonata la partecipazione in quanto fatto, benché non la si consideri più uno stato specifico ed esclusivo della mentalità primitiva.

249 Ibid.

250 Ivi, p. 22.

251 Ivi, p. 77.

On voit aussitôt pourquoi la simple observation des faits de la mentalité primitive paraît suggérer que la participation est quelque chose d'inhérent sinon à sa structure, du moins à son activité, qui la caractérise dans ce qu'elle a de plus propre et essentiel, et comment par conséquent j'ai été amené, trop vite, à conclure de cette observation des faits, à un caractère «prélogique» de la mentalité primitive. Je le comprends mieux aujourd'hui. Et j'ai reconnu, 1° que la participation n'appartenait pas exclusivement à la mentalité primitive, mais tenait aussi une place dans la nôtre, ou, si l'on veut, que la mentalité primitive est en réalité un aspect, un état (Maritain) de la mentalité humaine en général; 2° que ce n'est pas du point de vue logique qu'il faut étudier la participation, puisqu'en dépit des apparences, il n'y a ni loi, ni principe de participation.²⁵²

È con la logica come forma dell'esperienza della mentalità concettuale che Lévy-Bruhl si scontra ancora una volta. La revisione parziale delle categorie della sua indagine sulla mentalità primitiva non ritratta nulla di questo scontro, essa è anzi il frutto di una radicalizzazione delle ipotesi su una piena autonomia della mentalità primitiva come macchina di pensiero che non sconta debiti con le strutture logico-concettuali del nostro ragionare, della forma della nostra esperienza e della nostra rappresentazione della realtà.

La riflessione sullo statuto di un sistema di pensiero logico-concettuale è il fantasma che si muove in tutto il lavoro di Lévy-Bruhl. Non è casuale che le divergenze con il maestro Durkheim si espliciteranno per la prima volta in riferimento proprio alla determinazione della nozione di pensiero logico. Le critiche di Durkheim a Lévy-Bruhl da un lato anticipano alcuni elementi della revisione che un trentennio più tardi Lévy-Bruhl opererà da sé sul prelogismo e da un lato fissano la distanza tra l'ipotesi sociologica e quella del pensiero mistico dei primitivi come sistema di pensiero autonomo e indipendente. Ci sembra infatti che, nonostante l'abbandono del prelogismo, Lévy-Bruhl non rinunci a questa tesi sostenendola pur in assenza di una giustificazione attorno ai fondamenti di una forma di legalità – logica o prelogica – dei fenomeni.

3.2 Durkheim critica Lévy-Bruhl

In due luoghi Durkheim si esprime criticamente attorno alle tesi sulla mentalità primitiva di

252 Ivi, pp. 135-136.

Lévy-Bruhl: in *Les formes élémentaires de la vie religieuse* e nella recensione de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* che Durkheim firmerà di suo pugno nel 1913. Per qualità della sintesi partiamo da quest'ultimo testo.

a) *La recensione del 1913.*

Nel 1913, nel dodicesimo volume de *l'Année Sociologique*, Durkheim pubblica una recensione comparata de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* e del suo lavoro *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Egli mette a confronto il suo lavoro con quello di Lévy-Bruhl esplicitando i parallelismi e marcando le differenze. Durkheim primariamente fissa il fine dello studio di Lévy-Bruhl: «*Le but du livre de M. L.-B. est d'établir que la mentalité humaine n'a pas l'invariabilité que lui ont attribuée certains philosophes, ainsi que les représentants de l'école anthropologique*»²⁵³. È la critica al postulato morale relativo alla permanenza sempre identica a sé di una forma della natura umana storica e uguale in ogni tempo che Lévy-Bruhl già contestò ne *La morale et la science des mœurs*. Qui però sorgono le prime difficoltà a giudizio di Durkheim. Egli segnala infatti che, in ragione dell'ampiezza della categoria di *sociétés inférieures*, la quale riunisce «*des sociétés très différentes*», sarà eccessivamente indeterminato anche «*le type logique correspondant*»²⁵⁴. Eppure anche Durkheim ammette una variazione tra i tipi di società. Insieme al riconoscimento del fatto che la mentalità primitiva è di natura essenzialmente religiosa è questo uno dei principi fondamentali comuni tra Durkheim e Lévy-Bruhl, a detta dello stesso Durkheim. A quali condizioni e in che termini la mentalità varia tra le società e nel corso della storia?

Lévy-Bruhl, secondo Durkheim, più che esaminare la variazione dei tipi di mentalità definirebbe due macroclassi, quella della mentalità primitiva e quella nostra, logica e scientifica, rispetto alle quali si preoccuperebbe di presentarne le differenze «*sous la forme d'une véritable antithèse*»²⁵⁵. Durkheim non accetta questa contrapposizione e la contesta in forza delle tesi espresse ne *Les formes élémentaires de la vie religieuse*:

253 E. Durkheim, *Compte rendu des Fonctions mentale dans le sociétés inférieures, Année sociologique*, 1913, p. 34.

254 Ibid.

255 Ivi, p. 35.

Nous estimons, au contraire, que ces deux formes de la mentalité humaine, si différentes qu'elles soient, loin de dériver de source différentes, sont nées l'une de l'autre et sont deux moments d'une même évolution. Nous avons fait voir, en effet, que les notions les plus essentielles de l'esprit humain, notions de temps, d'espace, de genre et d'espèce, de force et de causalité, de personnalité, celles, en un mot, auxquelles les philosophes ont donné le nom de catégories et qui dominent toute la vie logique, ont été élaborées au sein même de la religion (...).

En même temps que nous établissons les origines religieuses des catégories, nous avons montré qu'elles étaient grosses d'éléments sociaux, qu'elles étaient même faites à l'image de choses sociales. L'espace mondial a été primitivement construit sur le modèle de l'espace social.²⁵⁶

Durkheim tra la mentalità primitiva e la nostra rintraccia solo una differenza di grado: «*Il y a continuité à travers l'actualisation progressive d'une pensée fondamentalement identique*»²⁵⁷. Non occorre ricordare come la critica dell'evoluzionismo condotta da Lévy-Bruhl sorga dall'esigenza di rigettare esattamente questa tesi.²⁵⁸ Durkheim nega un'eterogeneità antitetica tra le due mentalità poiché questa comprometterebbe l'integrità della tesi sociologica. I quadri logici dell'esperienza, le categorie, dunque la stessa *vie logique*, sono fonte comune di ogni specie di mentalità, poiché a fondamento delle categorie del pensiero ci sono gli elementi della vita sociale. Durkheim stabilisce la relazione fondativa tra cosa sociale e l'organizzazione logica del pensiero. È questo l'elemento imprescindibile della tesi sociologica, che racchiude al contempo le sue ambizioni universaliste e i limiti del suo intellettualismo. La variazione tra le abitudini mentali delle società umane è comunque ammessa nel variare dell'organizzazione sociale tra le società umane, ovvero, da un punto di vista mentale, nella maniera in cui le nostre idee partecipano le une delle altre²⁵⁹; ma ciò che non varia, invece, è proprio questa struttura fondamentale, la relazione invariante e fondativa della cosa sociale rispetto alla forma logica del pensiero come condizione stessa della vita mentale che, conseguentemente, assume la forma dell'unica e invariante attività mentale umana.

256 Ivi, pp. 35-36.

257 G. Berthoud, *Vers une anthropologie générale: modernité et alterité*, Librairie Droz, Paris, 1992, p. 233.

258 Cfr. Supra 2.1 b).

259 E. Durkheim, *Compte rendu des Fonctions mentale dans le sociétés inférieures*, cit. p. 37.

L'eterogeneità dei quadri sociali dell'esperienza percettiva non costituiva motivo per postulare una *natura* dell'esperienza diversa da quella occidentale. Questo postulato, che la lezione empirista aveva consegnato inalterato alla scuola di Durkheim, costituiva per quest'ultimo una garanzia di riferimento comune a tutti gli uomini a prescindere dalle forme sociali che ne caratterizzano i modi di esistenza.²⁶⁰

b) *Entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique il n'y a pas un abîme.*

In *Les formes élémentaires de la vie religieuse* Durkheim fa riferimento alle tesi di Lévy-Bruhl in tre passi. Nel rapporto tra i due si nota subito come Lévy-Bruhl citi Durkheim per inscrivere le proprie ricerche nelle traiettoria durkheimiana – abbiamo già evidenziato d'altra parte il debito in termini di strumenti concettuali e metodologici contratto con la disciplina sociologica – mentre, al contrario, Durkheim, si riferisce a Lévy-Bruhl esclusivamente per puntualizzare e smarcarsi dalle sue tesi. Sembra che Durkheim sia consapevole del credito che la sua opera riscuote presso Lévy-Bruhl e pertanto si prende la libertà di valutare le ricerche di Lévy-Bruhl sul metro delle proprie tesi, per precisarle o riaffermarle anche contro quelle del collega.

Alcuni dei luoghi in *Les formes élémentaires de la vie religieuse* dove Durkheim conduce il confronto con Lévy-Bruhl abbiamo già avuto modo di interrogarli in precedenza. Un passaggio in particolare esemplifica la tesi di Durkheim rispetto alle tesi sulla mentalità primitiva che, come abbiamo sottolineato sopra, soffre di un non giustificabile antagonismo di fondo con la nostra mentalità. Durkheim sostiene infatti che: «*Entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique il n'y a pas un abîme*»²⁶¹.

C'è continuità e non un'alterità irconciliabile tra le forme della mentalità umana. Durkheim, abbiamo visto, non abbandona infatti il pregiudizio – che non è prenozione – sull'unitarietà della forma umana del ragionamento.

Il primo passo in cui Durkheim fa riferimento all'opera di Lévy-Bruhl affronta questo nodo affermando incondizionatamente come anche in riferimento alla partecipazione (ancora *loi de participation* in *Les fonctions*), e dunque allo stato mentale che ordina le rappresentazioni dei primitivi, non si possa rinunciare a parlare di una forma logica del ragionamento, mai di

260 S. Mancini, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, cit. p. 45.

261 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 342.

un'altra logica e men che meno di prelogismo. In nota, all'inizio del paragrafo, Durkheim puntualizza che le pagine che seguono vennero scritte precedentemente alla pubblicazione di *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* e quindi, pubblicandole nella loro stesura originale, egli si limita a «*ajouter quelques explications où nous marquons comment nous nous séparons de M. Lévy-Bruhl dans l'appréciation des faits*»²⁶². Se da un lato dunque l'intento polemico è esplicito, dall'altro Durkheim rivendica l'originarietà della propria dottrina come ricerca attorno alle forme del pensiero umano radicata nello studio delle società concrete. Rispetto a questa sarebbe il Lévy-Bruhl a distaccarsi e ad equivocarne presupposti e linee direttrici. Siamo all'ultimo paragrafo del VII capitolo del secondo libro. La partecipazione tra le rappresentazioni è la forma stessa della logica; tra le società cambia il modo di questa partecipazione.

Il s'en faut donc que cette mentalité soit sans rapports avec la nôtre. Notre logique est née de cette logique. Les explications de la science contemporaine sont plus assurées d'être objectives, parce qu'elles sont plus méthodiques, parce qu'elles reposent sur des observations plus sévèrement contrôlées, mais elles ne diffèrent pas en nature de celles qui satisfont la pensée primitive. Aujourd'hui comme autrefois, expliquer, c'est montrer comment une chose participe d'une ou de plusieurs autres. On a dit que les participations dont les mythologies postulent l'existence violent le principe de contradiction et que, par là, elles s'opposent à celles qu'impliquent les explications scientifiques.²⁶³

L'indifferenza al principio di non contraddizione non è una predisposizione generale all'indistinzione. Il primitivo stabilisce altre relazioni, indifferenti alle nostre, e in ciò risiede una forma logica del suo ragionare; egli non ignora alcuno dei meccanismi logici della (l'unica) mentalità umana.

nous ne croyons pas qu'il soit possible de caractériser la mentalité des sociétés inférieures par une sorte de penchant unilatéral et exclusif pour l'indistinction. Si le primitif confond des choses que nous distinguons, inversement, il en distingue d'autres que nous rapprochons et il conçoit même ces distinctions sous la forme d'oppositions violentes et tranchées. Entre deux êtres qui sont classés dans deux phratries différentes, il n'y a pas seulement séparation, mais antagonisme. Pour cette raison, le même Australien qui confond le Soleil et le kakatoès blanc, oppose ce dernier au kakatoès noir comme à son contraire. L'un et l'autre

262 Ivi. p. 336 n.1.

263 Ivi, pp 341-342.

lui paraissent ressortir à deux genres séparés entre lesquels il n'y a rien de commun. (...) Ainsi, entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique il n'y a pas un abîme. L'une et l'autre sont faites des mêmes éléments essentiels, mais inégalement et différemment développés. Ce qui paraît surtout caractériser la première, c'est un goût naturel aussi bien pour les confusions intempérantes que pour les contrastes heurtés. Elle est volontiers excessive dans les deux sens. Quand elle rapproche, elle confond; quand elle distingue, elle oppose. Elle ne connaît pas la mesure et les nuances, elle recherche les extrêmes; elle emploie, par suite, les mécanismes logiques avec une sorte de gaucherie, mais elle n'en ignore aucun.²⁶⁴

Nel terzo capitolo del terzo libro la tesi di Lévy-Bruhl – citata come riferimento in nota - sull'impermeabilità all'esperienza della mentalità primitiva viene chiamata in causa non per illustrare un'antitesi rispetto alla mentalità scientifica che troverebbe fonte e giustificazione nell'esperienza, ma, al contrario, proprio per confermare come la mentalità *«du savant ne diffère de la précédente qu'en degrés»*²⁶⁵. Infatti, da un lato la cosiddetta impermeabilità all'esperienza è sì segnale di una forma logica in sé compiuta e autonoma, sebbene descritta con eccesso di intellettualismo, ma allo stesso tempo i suoi caratteri sono quelli di una forma logica del ragionamento invariante nella storia e nelle società umane, contraddistinta da una refrattarietà a venire turbata, smentita, rivoluzionata, nell'ordine fenomenico da essa istituito, dall'introduzione di elementi esterni che ne comprometterebbero le *«pratiques où il vient se refaire périodiquement; il ne saurait donc en nier le principe sans qu'il en résulte un véritable bouleversement de tout son être qui résiste»*²⁶⁶. La resistenza al cambiamento delle abitudini mentali e, più in profondità di un sistema di rappresentazione logica di senso del mondo, non si distingue da ciò che Lévy-Bruhl battezzerà come *misoneismo*²⁶⁷ in quanto tendenza propria

264 Ivi, pp. 342-343.

265 Ivi, p. 515.

266 Ibid.

267 Nel dodicesimo capitolo de *La mentalité primitive* Lévy-Bruhl affronta il tema del *misoneismo* nelle società inferiori, ovvero l'ostilità di queste a tutto ciò che è nuovo o proviene dall'esterno. Esso sarebbe un tratto caratterizzante delle società inferiori in quanto sistemi chiusi. Il conformismo è una regola di coesione sociale che ha per conseguenza il misoneismo che nella rappresentazione mistica del mondo si esprime nel rispetto delle consuetudini per non esporsi all'ira degli antenati: *«En abandonnant ou en modifiant les manières de faire traditionnelles, en adoptant de nouveaux, on s'exposerait, pur un avantage, même certain, mais en tout cas non indispensable, à d'incalculables dangers, et en particulier à la colère des ancêtres, ces membres si*

della mentalità primitiva. Sostiene però qui Durkheim, si tratta di una tendenza non esclusiva della mentalità primitiva ma bensì di una tendenza invariante della mentalità umana come mentalità logica, infatti anche «*quand une loi scientifique a pour elle l'autorité d'expériences nombreuses et variées, il est contraire à toute méthode d'y renoncer trop facilement sur la découverte d'un fait qui paraît la contredire*».²⁶⁸ Sorprendentemente Durkheim, per bocciare ancora una volta la tesi di un'antitetività tra due tipi di mentalità e per riaffermarne anzi la continuità entro alcuni l'elemento fondamentale di una comune struttura logica, sembra argomentare in favore di quella relazione epistemologicamente costitutiva tra credenza e scienza, tra un'esperienza come pratica socialmente codificata e l'adesione a un sistema di verità nel quale una realtà si esprime.²⁶⁹

Nella conclusione di *Les formes élémentaires de la vie religieuse* rinveniamo il terzo passaggio polemico di Durkheim nei confronti delle posizioni di Lévy-Bruhl. Il bersaglio della critica si sofferma qui sulla considerazione della nozione di *concetto*. Innanzitutto Durkheim specifica meglio la relazione tra credenza e scienza segnalata in precedenza integrando la ricerca sociologica entro questa relazione costitutiva della scienza.

Il s'en faut que les concepts, même quand ils sont construits suivant toutes les règles de la science, tirent uniquement leur autorité de leur valeur objective. Il ne suffit pas qu'ils soient vrais pour être crus. S'ils ne sont pas en harmonie avec les autres croyances, les autres opinions, en un mot avec l'ensemble des représentations collectives, ils seront niés; les esprits leur seront fermés; ils seront, par suite, comme s'ils n'étaient pas. Si, aujourd'hui, il suffit en général qu'ils portent l'estampille de la science pour rencontrer une sorte de crédit privilégié, c'est que nous avons foi dans la science. Mais cette foi ne diffère pas essentiellement de la foi religieuse. La valeur que nous attribuons à la science dépend en somme de l'idée que nous nous faisons collectivement de sa nature et de son rôle dans la vie; c'est dire qu'elle exprime un état d'opinion. C'est qu'en effet, tout dans la vie sociale, la science elle-même, repose sur l'opinion. Sans doute, on peut prendre l'opinion comme objet d'étude et en faire la science; c'est en cela que consiste principalement la sociologie.²⁷⁰

puissants du groupe social», L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit. p. 454.

268 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 515.

269 Cfr. supra a 3.2 a) le considerazioni di Lévy-Bruhl sull'articolo *Physik und Realität* nei *Carnets*.

270 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., pp. 625-626.

Dopo aver sostenuto che «*la matière de la pensée logique est faite de concepts*»²⁷¹, Durkheim riprende le proprie argomentazioni fondamentali sull'origine sociale delle categorie²⁷²: «*Le concept est une représentation essentiellement impersonnelle: c'est par lui que les intelligences humaines communient. La nature du concept, ainsi défini, dit ses origines. S'il est commun à tous, c'est qu'il est l'oeuvre de la communauté*»²⁷³. I concetti sono quindi la condizione attraverso le quali le rappresentazioni collettive esprimono la maniera in cui la società si rappresenta e regola. Si tratta di una rappresentazione logica del mondo poiché, appunto fatta di concetti, e dunque le stesse società umane rispondono a una realtà e a un ordinamento logico. Società e ordinamento logico delle rappresentazioni e dunque dei concetti sono in qualche maniera coestensivi. In questo senso si può affermare che la società è la fonte delle categorie o, almeno, la via attraverso la quale le categorie si rivelano all'umanità:

C'est sous la forme de la pensée collective que la pensée impersonnelle s'est, pour la première fois, révélée à l'humanité; et on ne voit pas par quelle autre voie aurait pu se faire cette révélation. Par cela seul que la société existe, il existe aussi, en dehors des sensations et des images individuelles, tout un système de représentations qui jouissent de propriétés merveilleuses. Par elles, les hommes se comprennent, les intelligences se pénètrent les unes les autres. Elles ont en elles une sorte de force, d'ascendant moral en vertu duquel elles s'imposent aux esprits particuliers. Dès lors l'individu se rend compte, au moins obscurément, qu'au-dessus de ses représentations privées il existe un monde de notions types d'après les-quelles il est tenu de régler ses idées ; il entrevoit tout un règne intellectuel auquel il participe, mais qui le dépasse. C'est une première intuition du règne de la vérité.

È su questi presupposti che Durkheim conduce un affondo nei confronti delle posizioni di Lévy-Bruhl. L'intero impianto dell'ipotesi sociologica afferma l'equazione tra pensiero logico e organizzazione sociale, pertanto qualsiasi tentativo di ipotizzare un sistema di pensiero non logico non può essere ammesso. L'ipotesi avanzata da Lévy-Bruhl nell'indicare delle rappresentazioni mistiche – non logiche – come costitutive di una macchina di pensiero autonoma e indipendente con una legalità sua propria (ammessa almeno fino a La mentalité primitive) non può essere ammessa dal punto di vista della sociologia poiché il pensiero

271 Ivi, p. 617.

272 Cfr. supra 1.2.

273 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 619.

logico-concettuale è coevo all'umanità e non c'è umanità senza pensiero logico-concettuale. Conseguentemente Durkheim sostiene un'invarianza della forma unica umana del pensiero²⁷⁴ la quale, inoltre, riduce, sotto il profilo della rivelanza scientifica, l'intera attività mentale al concettuale come espressione del dominio logico.

Dire que les concepts expriment la manière dont la société se représente les choses, c'est dire aussi que la pensée conceptuelle est contemporaine de l'humanité. Nous nous refusons donc à y voir le produit d'une culture plus ou moins tardive. Un homme qui ne penserait pas par concepts ne serait pas un homme; car ce ne serait pas un être social. Réduit aux seuls percepts individuels, il serait indistinct de l'animal.²⁷⁵

Durkheim sostiene inoltre che, non solo Lévy-Bruhl ha sbagliato nel non riconoscere una forma umana unica del ragionamento come forma logico-concettuale, ma questo errore è dovuto ad aver scambiato il pensiero concettuale con i semplici processi di generalizzazione del pensiero.

Si la thèse contraire a pu être soutenue, c'est qu'on a défini le concept par des caractères qui ne lui sont pas essentiels. On l'a identifié avec l'idée générale (L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit., pp. 131-138) et avec une idée générale nettement délimitée et circonscrite. Dans ces conditions, il a pu sembler que les sociétés inférieures ne connaissent pas le concept proprement dit: car elles n'ont que des procédés de généralisation rudimentaires et les notions dont elles se servent ne sont généralement pas définies. Mais la plupart de nos concepts actuels ont la même indétermination; nous ne nous astreignons guère à les définir que dans les discussions et quand nous faisons œuvre de savants. D'un autre côté, nous avons vu que concevoir n'est pas généraliser. Penser conceptuellement, ce n'est pas simplement isoler et grouper ensemble les caractères

274 «Le concept (...) est comme en dehors di temps et du devenir; il est soustrait à toute cette agitation; on dirait qu'il est situé dans une région différente de l'esprit, plus sereine et plus calme. Il ne se meut pas de lui-même, par une évolution interne et spontanée; au contraire, il résiste au changement. C'est une manière de penser qui, à chaque moment du temps, est fixée et cristallisée. Dans la mesure où ce qu'il doit être, il est immuable», ivi, p. 618. Si evidenzia in questo passo nuovamente come in ultimo, se approfondita, l'ipotesi della sociologia durkheimiana si affidi a un sostrato dalle connotazioni ontologiche forti, sia esso la cosa sociale o il coestivo dominio del pensiero logico.

275 Ivi, p. 626.

communs à un certain nombre d'objets; c'est subsumer le variable sous le permanent, l'individuel sous le social. Et puisque la pensée logique commence avec le concept, il suit qu'elle a toujours existé; il n'y a pas eu de période historique pendant laquelle les hommes auraient vécu, d'une manière chronique, dans la confusion et la contradiction. Certes, on ne saurait trop insister sur les caractères différentiels que présente la logique aux divers moments de l'histoire ; elle évolue comme les sociétés elles-mêmes. Mais si réelles que soient les différences, elles ne doivent pas faire méconnaître les similitudes qui ne sont pas moins essentielles.²⁷⁶

In realtà Lévy-Bruhl accompagna lo studio delle facoltà di astrazione e generalizzazione sempre alla ricerca di un principio di relazione tra le rappresentazioni in grado, per l'appunto di collocare il variabile sotto il permanente, nei processi di concettualizzazione.²⁷⁷ Abbiamo visto come questo spirito si infranga nell'impossibilità di sostenere un principio di legalità ordinatrice dei fenomeni (la legge di partecipazione) entro un'ipotesi non logica. Ma, in ogni caso, egli, fin dal momento in cui elabora la nozione di misticismo, non assume mai un atteggiamento teso a scartare, anche dalle forme di mentalità delle società inferiori, i processi di concettualizzazione. Lévy-Bruhl, piuttosto è alla ricerca di un'altra forma di composizione dei processi di concettualizzazione: mistici e non logici. Qui sta la divergenza più grossa infatti tra i due autori che Durkheim esprime icasticamente con la formula *«puisque la pensée logique commence avec le concept, il suit qu'elle a toujours existé»*, ovvero, in altri termini, non c'è concetto se non come concetto logico. Si tratta, con tutta probabilità, del punto di maggiore distanza tra le posizioni di Durkheim e Lévy-Bruhl, dove anche, ci sembra, il contenuto delle tesi espresse da Durkheim, viri verso una semplificazione pur di affermare una distanza, se non un'antitesi, con quanto sostenuto da Lévy-Bruhl. Il nodo divergente si riduce principalmente a questo: Durkheim non ammette di promuovere al livello dello studio delle funzioni mentali le dimensioni del misticismo, poiché, come visto, contraddistinte da una predominanza di caratteri soggettivi e poiché la partecipazione, come in ultimo Lévy-Bruhl affermerà nei *Carnets*, la partecipazione si impone come fatto di esperienza e non come legge dei fenomeni. L'ambito del mentale e della mentalità per Durkheim è esclusivamente quello logico-concettuale.

276 Ibid.

277 Cfr. ad esempio in L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit. p. 125.

c) *Les deux usages des concepts.*

Se è vero che una distanza si esplicita fin dal 1912, alcuni motivi polemici avanzati da Durkheim sembrano indirizzare parzialmente alcune delle riflessioni che porteranno Lévy-Bruhl, un trentennio più tardi, a ridiscutere alcune sue tesi di fondo nei *Carnets*. In ciò sembra risiedere parte della risposta agli interrogativi che hanno impegnato diversi critici²⁷⁸ in riferimento al fatto che Lévy-Bruhl non abbia mai risposto direttamente ai rilievi polemici mossi dal maestro. Se infatti Lévy-Bruhl non ha mai nascosto i propri debiti nei confronti della sociologia durkheimiana anche la revisione dell'ipotesi prelogista, così duramente attaccata dal maestro, entra da subito in una fase di incubazione per poi arrivare a maturazione alla fine degli anni '30. È per questa ragione, ci sembra, che Lévy-Bruhl non attrezza mai una difesa immediata delle proprie tesi essendo queste stesse oggetto di una ricognizione critica.

Infatti, ad esempio, sulla definizione del concetto, uno dei nodi più spinosi della critica mossa da Durkheim come visto nella conclusione di *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Lévy-Bruhl avrà modo di chiarire le proprie posizioni, evitando sempre un atteggiamento contrappositivo e, anzi, cogliendo, ci sembra, le difficoltà segnalate da Durkheim. La priorità per Lévy-Bruhl è quella di salvare una dimensione esperienziale della mentalità primitiva pur essendo stata questa, secondo le osservazioni di Durkheim, espulsa dallo studio delle funzioni mentali, ridotto a sua volta a studio delle funzioni logico-concettuali. Pertanto Lévy-Bruhl si preoccupa ancora di distinguere l'esperienza mistica dall'attività logico concettuale e successivamente di circoscrivere l'ambito logico-concettuale, la funzione e l'uso dei concetti. Come già abbiamo visto nei *Carnets* innanzitutto la partecipazione, affermandosi come complesso emotivo, viene slegata dal processo di determinazione concettuale. È però nel decimo quaderno che Lévy-Bruhl si sente in dovere di specificare e rettificare un'espressione impiegata un trentennio prima secondo la quale il pensiero dei primitivi «*n'est pas conceptuelle*». Egli riconosce come questa formula fosse inesatta e ingannevole poiché, come anche rilevato da Durkheim, essi hanno comunque la facoltà di formare concetti, la quale resta una facoltà invariante del pensiero umano. Riportiamo in forma estesa alcuni appunti datati 19 gennaio 1939 su questa espressione e il suo abbandono.

278 Cfr. Ad esempio D. Merllié, «Durkheim, Lévy-Bruhl et la «pensée primitive»: quel différend?», *L'Année sociologique* 2/2012 (Vol. 62), p. 429-446.

Depuis que je l'ai exprimée pour la première fois, cette observation a pris un sens nouveau, plus profond et plus riche. Elle faisait d'abord ressortir un caractère qui distingue la mentalité primitive de la nôtre surtout au point de vue logique, en montrant que très souvent ils ont des noms pour les variétés et sous-variétés, parfois extrêmement nombreuses, d'une espèce végétale, et n'en ont pas pour l'espèce elle-même; pour les courbes et les coudes d'un fleuve, chacun désigné par un nom, et aucun pour le fleuve, etc... Je liais cette disposition à leur manière d'abstraire et de généraliser. Je me tenais ainsi sur le terrain commun à la psychologie et à la logique dans les considérations relatives à la pensée discursive.

Les faits m'ont amené peu à peu à comprendre que ce n'est pas si simple qu'il m'avait paru d'abord. La formule: leur pensée n'est pas conceptuelle, n'est pas de conserver. Ils ont tout comme nous le pouvoir de former des concepts, et la preuve s'en trouve dans leurs langues, qui parfois, à notre surprise, ont des termes abstraits comparables aux nôtres et même y correspondant exactement (Bantou).

Il convient donc de modifier la formule ainsi: leur pensée n'est pas conceptuelle de la même façon que la nôtre, ils ne font pas le même usage que nous de leur pouvoir de former des concepts. Et si, comme il est naturel, nous cherchons la cause de cette différence, nous voyons alors que la formule a le défaut de présupposer les postulats de la psychologie et la logique traditionnelle en Occident, et que nous avons tort de chercher à caractériser la «pensée» des primitifs, entendant par là la fonctions de la διάνοια. J'ai eu l'occasion d'insister sur leur aversion pour les opérations des plus simples de la «pensée discursive» et c'est cette aversion pour une sorte d'activité mentale inhabituelle que je voulais exprimer en disant que leur penser n'est pas conceptuelle – formule inexacte, je le vois maintenant, et même trompeuse.²⁷⁹

Affermare che il loro pensiero non è concettuale significa dare una definizione negativa che mantiene, nella forma di termine di paragone, i postulati della psicologia e della logica occidentale intendendo le forme del pensiero come διάνοια. Per scartare questa "trappola" in definitiva Lévy-Bruhl dovrà accontentarsi di affermare che per l'esperienza del primitivo e per l'orientamento specifico della sua mentalità non si può parlare di «*pensée proprement dite*»

Si donc nous renonçons à la position du problème en termes traditionnels, trop inadéquats, quel sont ceux dont nous ferons usage? Par quelles expressions remplacerons-nous «leur

279 L. Lévy-Bruhl, *Les Carnets*, cit., pp. 221-222.

pensée n'est pas conceptuelle»? - En réponse à cette question, il fait faire intervenir les résultats obtenus depuis *l'Ame Primitive* et principalement dans les trois derniers volumes: en gros, qu'il ne s'agit pas de pensée proprement dite, mais, de complexes où les éléments représentatifs sont inséparables des éléments émotionnels – que l'expérience de ces primitifs comprend outre celle qui leur est commune avec nous, ce que j'ai appelé l'expérience mystique – que ces esprits sont donc orientés autrement que les nôtres – que leur croyance aux mythes les familiarise avec la représentation d'un monde où domine la fluidité – que par conséquent ils n'ont pas notre idée de ce qui est impossible physiquement en vertu de la régularité des lois de la nature et la fixité des formes spécifiques.²⁸⁰

Lévy-Bruhl si dedica non più alla legalità di un sistema di pensiero – logico o meno – ma alla forma dell'esperienza mistica o logica. La prima nella mentalità primitiva ha tanta, se non più, autorità e valore dell'altra. A partire da questo altro *orientamento* si rinvencono differenti funzioni e usi del concetto.

Ceux-ci [les caractères essentiels de la mentalité primitive] l'empêchent de faire des concepts l'emploi logique qui nous paraît si facile et presque naturel. En effet, dans la mentalité primitive l'expérience mystique est mise sur le même pied que l'autre; elle a au moins autant, sinon plus, d'autorité et de valeur que l'autre, et, en cas de conflit, c'est le plus souvent elle qui l'emporte: elle fait partie de l'expérience humaine, prise dans son ensemble, aussi bien que l'autre.

La conséquence immédiate en est que les concepts des êtres et objets naturels ne peuvent pas remplir les mêmes fonctions chez eux que chez nous.²⁸¹

Quali sono dunque questi usi distinti? Dei concetti, afferma Lévy-Bruhl, esiste un uso logico e astratto, e uno pratico, espresso bene ad esempio nella formazione delle lingue. La mentalità primitiva ha in comune con la nostra mentalità l'uso pratico dei concetti ma non quello logico.

Prendre soin de distinguer l'usage logique des concepts, dont nous venons de parler, dans le raisonnement abstrait – et leur usage simplement pratique, dans la vie quotidienne. La mentalité primitive n'est pas exercée au premier; l'éducation n'y prépare pas, comme le fait chez nous la tradition orale et surtout l'école (toute l'enseignement procédant d'une façon plus ou moins abstraite, et particulièrement en France, et le calcul, l'arithmétique donnant à

280 Ivi, pp. 222-223.

281 Ivi, pp. 224-225.

tous le maniement de concepts pour ainsi dire idéalement abstraits). - Rien de tel chez les primitifs, dont l'aversion pour les problèmes même les plus simples est caractéristique (Junod). Mais ils ont tout comme nous le second usage, purement pratique, des concepts, ce qui revient à dire qu'à ce point de vue leurs langues rendent les mêmes services que les nôtres; ils n'ont besoin ni de grammaire, ni d'analyses, ni de réflexion d'aucune sorte pour l'emploi qu'ils font comme nous des noms, des verbes, des pronoms, etc., de ce point de vue l'abstraction impliquée dans le langage (formation des concepts) se produit avec la spontanéité qui caractérise les fonctions de l'organisme.²⁸²

Abbandonando la dicotomia tra logico e prelogico, nella differenziazione dell'uso dei concetti Lévy-Bruhl si affida allo schema dell'orientamento mistico distinto dall'orientamento logico. Questa sarà l'ultima garanzia utile a salvare una dimensione di alterità e autonomia della mentalità primitiva come mentalità altra. I caratteri di questi distinti orientamenti in riferimento all'uso dei concetti vengono riportati con chiarezza in passo esteso datato 22 gennaio 1939.

Si donc les concepts qu'en principe la mentalité primitive est capable de former, et qu'elle forme souvent, comme la nôtre, ne lui rendent pas les mêmes services, et ne sont pas pour elles le même matériel logique qu'ils sont pour nous, la raison en est évidente maintenant: elle réside dans l'orientation mystique de la mentalité primitive, c'est-à-dire dans la valeur objective qu'ils reconnaissent à l'expérience mystique (rêves, etc.) et dans le sentiment des rapports entre la nature et le surnaturel, tout autre chez les primitifs, que chez nous. Comme on l'a vu dans les volumes V et VI (*La mythologie primitive* et *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*), le point décisif est le suivant: Pour nous, les phénomènes naturels sont régis par des lois pratiquement nécessaires, c'est-à-dire qui, dans notre expérience courante, ne se démentent jamais; et pareillement les formes spécifiques des êtres de la nature (minéraux, végétaux, animaux) sont fixes aussi, pratiquement, dans notre expérience actuelle, quelle qu'ait été leur évolution dans le passé, ou qu'elle doive être dans l'avenir. Cette nécessité, cette fixité sont inscrites, incorporées dans nos concepts, qui, si l'on peut dire, les incarnent. Ce qui nous permet d'opérer logiquement sur les concepts, et de considérer le résultat de ces opérations comme valable pour les êtres et les objets de la nature d'où la possibilité des sciences, et le succès de leurs applications.

Mais ni cette nécessité des lois ni cette fixité des formes ne sont ainsi inséparables des concepts des êtres et des objets dans l'esprit des primitifs. Sans doute ils forment bien aussi des concepts, et ils les incorporent bien aussi à leurs langues. Mais en même temps, en vertu de leur orientation mentale traditionnelle, et de leur confiance en l'expérience

282 Ivi, p. 227.

mystique, ils admettent qu'il n'y a rien de physiquement impossible, c'est-à-dire que les puissances surnaturelles peuvent à tout moment intervenir dans le cours ordinaire des choses, l'interrompre ou le modifier. Les concepts ont beau être là: ils n'impliquent plus la nécessité de l'ordre de la nature et la fixité des formes. Les primitifs ne peuvent donc pas en faire le même usage que nous; il leur est même impossible de se représenter cet usage. Il rentre pour eux dans cet ensemble de pratiques incompréhensibles (et sûrement magiques) qu'ils appellent «manière de blancs»²⁸³.

In verità queste implicazioni degli orientamenti distinti tra la mentalità mistica e quella logica già emersero nella critica a un sistema della natura oggettivata che Lévy-Bruhl mosse fin da *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* contro il sistema logico-concettuale e il suo ordinamento dei fenomeni naturali. Da questa critica emergeva, per contrasto, la possibilità di un'altro orientamento dell'esperienza umana e delle rappresentazioni mentali connesse. Riprenderemo nel paragrafo successivo gli elementi di questa analisi poiché qui sembra resistere il nucleo forte della specificità delle mentalità primitiva, anche dopo l'abbandono del prelogismo.

In conclusione della ricognizione sul confronto critico tra Durkheim e Lévy-Bruhl, in definitiva, si potrebbe affermare che due elementi risaltino tra gli altri. Uno nelle critiche mosse da Durkheim sembra anticipare la revisione operata dallo stesso Lévy-Bruhl nei *Carnets* e un altro che segna la definitiva discontinuità di Lévy-Bruhl con l'ipotesi sociologica durkheimiana. Da un lato infatti i rilievi mossi da Durkheim anticipano alcune riflessioni autocritiche dello stesso Lévy-Bruhl che lo porteranno successivamente a una parziale revisione delle sue tesi sul prelogismo e la legge di partecipazione: l'abbandono della pretesa di fissare un principio di legalità nell'ordinamento dei fenomeni, pretesa che condurrebbe, essendo radicata nei postulati psicologici e logici del pensiero discorsivo della mentalità razionale occidentale, ad ammettere un'invarianza delle forme logico-concettuali del pensiero. Il prelogismo pertanto, conclude Lévy-Bruhl destreggiandosi tra le osservazioni di Durkheim e la preoccupazione di salvare la sua tesi di fondo sull'orientamento specifico della mentalità primitiva, non è un'altra logica e poiché un'altra logica non è possibile il prelogismo stesso va abbandonato. Ciò che resta è un orientamento diverso della mentalità primitiva dove la dimensione della partecipazione mistica ha valore, in termini di produzione di senso, quanto se non più dei riferimenti logico-concettuali che informano il pensiero discorsivo. Il pensiero

283 Ivi, pp. 224-227.

logico-concettuale conseguentemente non può essere totalizzante. Esiste e coesiste con un'altra forma dell'esperienza umana afferma Lévy-Bruhl. In ciò possiamo rinvenire tutta la distanza, e l'approfondimento di questa a seguito dello scontro polemico con il maestro, con i principi della sociologia per come vengono descritti da Durkheim, il quale accorda scientificità a una ricerca e internità allo studio delle attività mentali esclusivamente entro il perimetro delle funzioni logico-concettuali del pensiero.

3.3. La critica alla natura oggettivata: un'antimetafisica?

Nelle prime opere in cui Lévy-Bruhl si impegna nella verifica della tesi sull'alterità della mentalità primitiva – in particolare in *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* e ne *La mentalité primitive* - spicca un tema apparentemente secondario ma che in realtà dimostra di reggere l'intera ipotesi di ricerca del nostro autore. Si tratta della *critica alla natura oggettivata*. Un motivo che, ci sembra, sopravvive indenne allo stesso lavoro di revisione a cui Lévy-Bruhl sottopone la propria opera. Questo elemento non si condenserà in una produzione concettuale originale che, laddove azzardata da Lévy-Bruhl, divenne presto oggetto di ritrattazione, come nel caso esaminato del *prelogismo*. Eppure, da un punto di vista di critica della razionalità logico-concettuale, rappresenterà la possibilità stessa di organizzare e preservare la tesi sull'irriducibilità di un tipo altro di orientamento mentale rispetto al nostro. Per cogliere la portata di questo tema nel complesso dello studio di Lévy-Bruhl e della sua riflessione sull'alterità della mentalità primitiva occorre rimettere in ordine alcuni elementi emersi nel corso della nostra ricostruzione. Due su tutti, tra questi, sono la critica alle pretese universaliste del sistema logico-concettuale e la svolta ermeneutica che ha portato l'autore a imporre il valore del punto di vista soggettivo nella costruzione delle rappresentazioni mentali. Come *pars destruens* e *pars construens* del suo lavoro questi elementi si incrociano continuamente nella riflessione di Lévy-Bruhl. La critica al pregiudizio della scuola antropologica inglese e successivamente il lavoro sulle categorie della sociologia durkheimiana, con il tentativo di problematizzare il preteso oggettivismo della rappresentazioni collettive voluto dal padre della sociologia francese, permettono a Lévy-Bruhl di trovare i varchi adeguati perché le nozioni di misticismo e, in maniera meno efficace, di prelogismo si possano insediare nell'impianto di una ricerca sulle funzioni mentali delle società inferiori. Questi prodotti concettuali dell'autore rappresentano le figure nelle quali incarnare l'ipotesi sulla possibilità della mentalità umana di essere altrimenti dagli schemi

logico-concettuali entro i quali si rappresenta e riproduce. In ciò, in questo movimento di concettualizzazione, ci sembra risiedere uno dei limiti del pensiero di Lévy-Bruhl il quale, quando prova a distinguersi nel conio di nuovi concetti, benché richiesti per rappresentare e rendere *intelligibili* le proprie intuizioni, sembra perdere parte del proprio slancio ricorrendo a risorse analitiche e schemi di significazione che fanno indietreggiare lo sguardo del filosofo riconducendo le proprie ipotesi entro i limiti del concetto. In realtà, anche alla luce dei *Carnets*, si potrebbe quasi azzardare come il concetto rappresenti una sorta di *trappola* per Lévy-Bruhl. L'individualizzazione e la determinatezza richieste al concetto mal si prestano al materiale di studio preso in esame dall'autore, il quale, al contrario, sembra piuttosto essere continuamente alla ricerca di una forma dell'esperienza umana prodotta nelle linee di fuga degli stringenti requisiti teoretici della concettualizzazione logica. In questo senso – e proviamo con ciò ad avanzare non tanto una chiave di lettura quanto un metodo di lettura del lavoro di Lévy-Bruhl – bisognerebbe accogliere le ricerche sulla mentalità primitiva non a partire da quelli che sono considerati i concetti più tipici attribuiti all'originalità dell'autore, poiché, sembra, il nucleo più originale del suo pensiero non risieda in questi, quanto piuttosto nei varchi che criticamente ha aperto in altre stratificazioni concettuali per far spazio alla propria ipotesi e permettere a questi stessi concetti di radicarvisi con più o meno pregnanza. A tal riguardo il tema della *critica alla natura oggettivata* sembra risaltare proprio come il miglior campo di espressione di quel movimento polemico che ha permesso a Lévy-Bruhl di intravedere la propria ipotesi e risultando, conseguentemente, anche la più riconoscibile espressione filosofica della sua intuizione sulla possibilità dell'alterità della mentalità primitiva e dell'orientamento della sua esperienza; quella non vincolata al tradimento in forme inadeguate di concettualizzazione e pertanto quella maggiormente in grado di preservarsi dal lavoro di revisione condotto nei *Carnets*. Prendendo in esame alcuni passi sarà più facile distinguere le linee di tendenza che compongono questo movimento orientando, prima che la mentalità primitiva, la stessa attitudine da parte di Lévy-Bruhl nella ricerca del proprio oggetto filosofico.

Al sesto capitolo di *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* Lévy-Bruhl distingue una serie di cerimonie nelle società non complesse per assicurare la regolarità del ciclo naturale dai semplici riti propiziatori.

Pour la pensée qui anime nos habitudes mentales, la «nature» constitue un ordre objectif immuable. Le savant en a sans doute une représentation plus claire et plus rationnelle que l'ignorant; mais, en fait, cette représentation s'impose familièrement à tous les esprits, sans

même qu'ils y réfléchissent. Et peu importe que cet ordre soit conçu comme créé et maintenu par Dieu, puisque Dieu lui-même est considéré comme ne changeant jamais ses décrets. L'action se règle donc toujours sur la représentation d'un ordre de phénomènes soumis à des lois et soustraits à toute intervention arbitraire.

Mais, pour la mentalité prélogique, la « nature », en ce sens, n'existe pas. La réalité dont le groupe social est entouré est sentie par lui comme mystique: tout s'y ramène non pas à des lois, mais à des liaisons et à des participations mystiques. Sans doute celles-ci ne dépendent pas plus, en général, du bon vouloir du primitif, que l'ordre objectif de la nature, pour nous, ne dépend du sujet individuel qui la pense. Néanmoins, cet ordre objectif est conçu comme métaphysiquement fondé, tandis que les liaisons et participations mystiques sont tout à la fois représentées et senties comme solidaires du groupe social, et dépendent de lui comme il dépend d'elles. Nous ne serons donc pas étonnés de voir ce groupe préoccupé de maintenir ce qui pour nous est l'ordre de la nature, et célébrer, pour y parvenir, des cérémonies analogues à celles qui lui assurent la capture du gibier ou du poisson.²⁸⁴

Le affermazioni di Lévy-Bruhl sono trancianti: per la mentalità dell'uomo primitivo *la «nature» n'existe pas*. Cosa significa? La natura, come ordine oggettivo dei fenomeni, si costituisce nello sdoppiamento dialettico tra soggetto conoscente e oggettivazione fenomenica del mondo. C'è un processo intellettuale di esteriorizzazione dei fenomeni i quali, per essere salvati, secondo la nota formula di Pierre Duhem $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ che riprende un'espressione di Simplicio²⁸⁵, richiedono dei modelli che fissano in leggi una regolarità e un ordine rappresentabile di ciò di cui possiamo fare esperienza, *«peu importe que cet ordre soit conçu comme créé et maintenu par Dieu, puisque Dieu lui-même est considéré comme ne changeant jamais ses décrets»*. In ciò si oggettiva un piano di realtà il quale, sostiene però Lévy-Bruhl, risulta inevitabilmente come metafisicamente fondato. A tal riguardo torna in soccorso anche la critica renouviariana alla metafisica che istruì il primo Lévy-Bruhl, secondo la quale, per l'appunto, la metafisica sorge proprio nell'operazione che vorrebbe distinguere realtà da rappresentazione²⁸⁶.

Lévy-Bruhl prova a operare un taglio. Il suo è primariamente un rifiuto del pericolo del recupero in uno schema metafisico delle sue ricerche sull'alterità della mentalità primitiva.

284 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit., pp.284-285.

285 P. Duhem, *Sauver les Phénomènes. Essai sur la Notion de Théorie Physique de Platon à Galilée*, Paris, Hermann, 1908.

286 Cfr. *supra* cap.1, p. 5.

Egli conseguentemente deve attrezzare una critica allo sdoppiamento, nei processi mentali, tra un soggetto forte, connotato in quanto soggetto di conoscenza, e l'oggettivazione dei fenomeni. Certo, ciò non significa che un ordine del mondo non vada *maintenu*. Esso però non viene *salvato* e fissato entro una legalità che rende la rappresentazione teoretica un valido modello attraverso il quale esprimere la realtà scientifica, anche a costo di una forte implicazione metafisica. Come visto sopra, infatti nei *Carnets* Lévy-Bruhl scriverà che «*les formes spécifiques des êtres de la nature (minéraux, végétaux, animaux) sont fixes aussi, pratiquement, dans notre expérience actuelle, quelle qu'ait été leur évolution dans le passé, ou qu'elle doive être dans l'avenir. Cette nécessité, cette fixité sont inscrites, incorporées dans nos concepts, qui, si l'on peut dire, les incarnent. Ce qui nous permet d'opérer logiquement sur les concepts, et de considérer le résultat de ces opérations comme valable pour les êtres et les object de la nature d'où la possibilité des sciences, et le succès de leurs applications*»²⁸⁷. Se il concetto incarna la necessità di una legalità e regolarità dei fenomeni e degli enti naturali, esteriorizzandoli e fissandoli in un ordine e in una realtà oggettiva, allora Lévy-Bruhl si rivolge altrove per sfuggire allo sdoppiamento, suscettibile di recupero metafisico, tra soggetto conoscente e il concetto naturalizzato come oggetto di teoresi. Ciò che mantiene il mondo del primitivo non è – e ciò si chiarirà ancor meglio nei decenni successivi per lui – la fissazione nel concetto, per salvarla, di un'esperienza passata del fenomeno e quella sua a venire, nel rispetto di un ordine teoreticamente e logicamente orientato; ciò che mantiene il mondo mistico del primitivo è una forma dell'esperienza vivente in comune e degli atti collettivi che la compongono nello scambio con l'insieme delle forze e delle potenze che coabitano la sua esperienza orientando la dimensione di senso del suo mondo. Si osserva qui l'estrema attenzione di Lévy-Bruhl a mantenere e sviluppare l'organizzazione del mondo misticamente orientato del primitivo su un *piano di immanenza* rispetto al complesso della sua stessa esperienza, come esperienza mistica. In questo senso si può dire che per lui *la «nature» n'existe pas*, egli non opera alcuna distinzione tra differenti ordini di realtà.

L'homme superstitieux, souvent aussi l'homme religieux de notre société, croit à deux ordres de réalités, les unes visibles et tangibles, soumises aux lois nécessaires du mouvement, les autres invisibles, impalpables, « spirituelles », formant comme une sphère mystique qui enveloppe les premières. Mais, pour la mentalité des sociétés inférieures, il n'y a pas ainsi deux mondes au contact l'un de l'autre, distincts et solidaires, se pénétrant

287 Cfr. *supra*, p.141, n. 283.

plus ou moins l'un l'autre. Il n'y en a qu'un. Toute réalité est mystique comme toute action, et par conséquent aussi toute perception.²⁸⁸

Quando Lévy-Bruhl affermava che il primitivo difetta della capacità di astrarre possiamo ritenere, sulla scorta di queste osservazioni, che indicasse la sua non predisposizione a distinguere tra differenti ordini di realtà e non, come Durkheim gli imputò, la mancanza di capacità di ragionamento logico, accusandolo di scambiare la facoltà logica per i semplici processi di astrazione del pensiero. Questa interpretazione sembra avvalorata dal fatto che, sempre in *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Lévy-Bruhl scrive che questa distinzione tra atti logici e mistici risponde solo a una nostra rappresentazione di natura teoretica ma non si dà nell'esperienza dell'uomo primitivo per il quale, al contrario, tutte le operazioni mentali formano un complesso d'attività unico e non scomponibile tra atti orientati a una natura oggettivata e atti mistici.

ce qui caractérise la mentalité prélogique [ancora Lévy-Bruhl si serve di questa impropria determinazione], et ce qui la rend si difficile à restituer pour nous, c'est que, pour elle, cette distinction précisément n'existe pas ; les opérations de l'une et de l'autre sorte forment un mode d'activité indécomposable. D'une part, tous les actes, même les plus positifs, ont un caractère mystique.²⁸⁹

Ne *La mentalité primitive* la critica alla natura oggettivata diventa ancora più esplicitamente la critica ai processi di oggettivazione come processi mentali orientati teoreticamente.

D'autre part, elle [la mentalità primitiva] n'est pas orientée, comme notre pensée, vers la connaissance proprement dite. Elle ignore les jouissances et l'utilité du savoir. Ses représentations collectives sont toujours pour une grande part de nature émotionnelle. Sa pensée et son langage restent peu conceptuels, et c'est par là que la distance qui la sépare de nous est peut-être le plus facilement mesurable.

En d'autres termes, leur vie mentale (et par suite leurs institutions), dépendent de ce fait primitif essentiel, que dans leurs représentations le monde sensible et l'autre monde n'en

288 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit., p. 67.

289 Ivi, p. 283.

font qu'un. L'ensemble des êtres invisibles est inséparable pour eux de l'ensemble des êtres visibles. Il n'est pas moins immédiatement présent que l'autre; il est plus agissant et plus redoutable. Par suite, il occupe davantage leur âme tout entière, et il détourne leur esprit d'approfondir tant soit peu par la réflexion les données que nous nommons objectives.²⁹⁰

E' chiaro in che senso il pensiero e il linguaggio dell'uomo primitivo resti poco concettuale. La mentalità del primitivo, come esperienza intellettuale, non è orientata esclusivamente, nella sua organizzazione e nei suoi fini, alla conoscenza. La conoscenza ha il proprio oggetto nel concetto, ovvero nella determinazione - il τί ἐστί - di una legalità fenomenica fissata in un oggetto di pensiero che l'esteriorizzazione stessa, non soggetta a mutamento, dell'esperienza mentale attuale. La critica alla natura oggettivata sorge e si dispiega come una linea antimetafisica nelle ricerche di Lévy-Bruhl nelle proporzioni in cui il misticismo orienta la mentalità primitiva a un'esperienza immanente allo scambio tra forze fenomeniche, sensibili o no, mentre, al contrario i processi teoreticamente orientati del pensiero istituiscono una separatezza metafisica nel fissare i fenomeni nel concetto e dunque inaugurando un ordine della realtà razionale sovrapposto a una realtà mentale e soggettiva.

290 L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit. p. 50.

Appendice

Lucien Lévy-Bruhl e lo sguardo coloniale dell'etnologo.

Il percorso intellettuale di Lucien Lévy-Bruhl descrive una parabola che attraversa due secoli densi di trasformazioni in campo politico, sociale e nel mondo dello spirito. Dietro la spinta delle forze dell'innovazione capitalistica, delle mire di dominio politico-militare degli stati nazione e delle resistenze a queste, la dissoluzione di certi ordinamenti del vivere sociale, la ricomposizione di questi su nuove stratificazioni e a partire da nuovi confini e linee di frattura, hanno accelerato il processo di frammentazione di una certa architettura del sapere e delle scienze. La proliferazione di nuove discipline, non più ascrivibili al campo delle scienze pure, ha servito una dimensione tecnica del sapere, sorgendo proprio come istanze utili ad attrezzarsi davanti ai conflitti che i nuovi ordini della realtà sociale, politica, umana in genere proponevano. Lo sguardo etnologico si sviluppa a partire da questa missione e lo stesso uso che Lévy-Bruhl ne fa non può non partire da questo confronto. D'altra parte, come visto, se i problemi filosofici si situano storicamente a partire dalle condizioni di pensabilità che nel pensiero stesso mutano e si rinnovano esiste anche una storia umana possibile descritta dall'imporsi di questi problemi e che può essere letta attraverso le trasformazioni dei saperi che articolano i problemi. È un tipo di conoscenza storica non preoccupata di fondare inizi ma che si interroga – per così dire - sugli usi del mondo che si danno nel variare dei rapporti umani e sociali.

Nel primo capitolo abbiamo esaminato come, a partire da *La morale et la science des moeurs*, Lévy-Bruhl rivendichi, contro le morali teoriche, la dimensione soggettiva nel costruito delle rappresentazioni mentali. Lo studio della realtà morale, per farsi scienza, deve confrontarsi con condizioni storicamente e sociologicamente determinate: la scienza dei costumi, per l'appunto. È a questo livello che Lévy-Bruhl scopre la pluralità e la differenziazione delle società umane e delle civiltà.

Il faut analyser d'abord, avec le plus de rigueur possible, la riche diversité qui s'offre à l'observation, et que nous n'avons pas le moyen, aujourd'hui, de ramener à l'unité. Ne sommes-nous pas hors d'état de concevoir seulement, — je ne dis pas de réaliser — une histoire universelle ? Depuis que l'on a renoncé aux philosophies de l'histoire, qui se donnaient un principe d'unité sous la forme d'une idée théologique ou du moins finaliste, la conception de l'humanité comme d'un tout nous échappe. Dans l'état actuel de nos connaissances, ce n'est qu'une unité de collection. Une pluralité de civilisations, dont chacune se présente avec ses caractères propres, semble s'y être développée d'une façon indépendante.

L'histoire et l'anthropologie nous mettent en présence d'une réalité infiniment variée et complexe, et nous sommes bien forcés de reconnaître que nous n'en obtiendrons la connaissance qu'au prix de longs efforts, méthodiques et collectifs, comme lorsqu'il s'agit de la nature donnée à nos sens. Aussitôt que nous considérons des sociétés différentes de celle où tout nous paraît clair, parce que tout nous y est familier, nous rencontrons à chaque pas des problèmes que nous sommes incapables de résoudre par le simple bon sens, aidé seulement de la réflexion et de la connaissance courante de la « nature humaine ».²⁹¹

Il metodo comparativo, applicato al concreto delle abitudini sociali, diventa la chiave di accesso per la scoperta, prima, di una legalità autonoma di altri sistemi di organizzazione sociale e di concatenamento delle rappresentazioni collettive, e, in seguito, del riconoscimento di un'irriducibilità di una realtà umana a forme già note. Ciò entra immediatamente in conflitto con il pregiudizio della scuola antropologica inglese che, al contrario, pretendeva di ridurre tutti i gradi dell'espressione umana a una forma unica e universale della sua natura, rappresentando la base per la sua critica. Lévy-Bruhl frantumava un orizzonte etnocentrico ma si accorge presto dell'insufficienza di un'ipotesi in cui la contrapposizione di una mentalità culta e logica a una primitiva e prelogica soddisfa la possibilità di una piena autonomia di questa. La revisione del prelogismo nei *Carnets* dissolverà, abbiamo visto, questo genere di semplificazione mettendo nuovamente in crisi il metodo comparativo applicato alle forme del pensiero. Non sarà più la natura del pensiero l'elemento distintivo della mentalità primitiva. Ma occorre tornare al primo passo, per comprendere il contesto entro il quale si organizza l'uso dell'etnologia da parte di Lévy-Bruhl.

In un testo sull'autore del 1983 Patrizia di Palma osserva che: «se è indubbio che, al di là di ogni critica, questo tentativo di comprendere il codice di culture *diverse* si basa su un sincero

291 L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, cit. p. 76.

interesse scientifico (e costituisce una feconda ipotesi di lavoro, un'efficace finzione euristica con la quale la storia dell'etnologia ha dovuto fare i conti) certamente l'opera etno-sociologica di Lévy-Bruhl trova la sua ragion d'essere anche in motivazioni di altro genere. Non è azzardato affermare che le stesse spinte colonizzatrici in atto nella Francia della Terza Repubblica abbiano contribuito alla dissuazione di questi studi». ²⁹² In alcuni passi particolarmente significativi dell'introduzione firmata da Lévy-Bruhl nel 1926 all'opera di Charles Blondel, *La mentalité primitive*, un lavoro che, fin dal titolo, si pone in netta continuità con gli sforzi del nostro autore, possiamo trovare conferma di questo rapporto insieme scientifico e politico, inscritto, come dire, nella natura stessa dell'impresa di penetrare la mentalità dei primitivi.

La mise en valeur des pays tropicaux reste illusoire sans le concours actif des indigènes. Mais ce concours dépend à son tour de la connaissance que les administrateurs auront de leur mentalité et de la politique de sympathie intelligente à la quelle ils se trouveront amenés. Il y a donc aujourd'hui à la fois un intérêt scientifique et un intérêt politique de la plus haute importance à entrer le plus intimement qu'il se pourra dans la mentalité primitifs. ²⁹³

L'interesse politico è quello di una valorizzazione coloniale e capitalisitica dei paesi tropicali e per far questo è necessario un governo che ne organizza la solidarietà sociale verso i fini di questa valorizzazione. Riecheggia qui pesantemente l'idea della sociologia durkheimiana di *De la division social du travail*. Il dominio si fonda non esclusivamente sul comando ma si organizza, come tecnica di governo, sul concorso a un'organizzazione sociale orientata però verso fini stabiliti dall'alto di una gerarchia, quella che non ridiscute i ruoli distinti dell'amministratore e dell'indigeno, dove il primo è sovraordinato al secondo. Ernesto De Martino nel 1949, in un saggio intitolato *Intorno ad una storia del mondo popolare subalterno*, svelò questa relazione di dominio intrinseca alla formulazione della stessa disciplina etnologica e al suo iniziale atteggiamento naturalistico. La dominazione coloniale, dice De Martino, si pone innanzitutto il problema dell'*ordine*, conseguentemente

292 P. di Palma, *Lucien Lévy-Bruhl. Dalla scienza dei costumi all'antropologia*, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca, 1983, p. 20.

293 L. Lévy Bruhl, *Préface à C. Blondel, La mentalité primitive*, Paris, Librairie Stock, 1926, pp. 8-9.

una scienza del dominio si porrà il compito di *ordinare* entro una scienza naturale dell'uomo i fenomeni culturali del mondo da dominare, riducendo fenomeni umani complessi a un materiale da classificare, riducendo la dimensione della *persona* a *cosa*.

Il naturalismo della ricerca etnologica europeo-occidentale riflette, sul piano della considerazione scientifica, la naturalità con cui il mondo popolare subalterno è trattato dalla civiltà borghese sul piano pratico-politico. In rapporto al fatto che il mondo popolare subalterno costituisce, per la società borghese, un mondo di cose più che di persone, un mondo naturale che si confonde con la natura dominabile e sfruttabile (ovvero se ne distingue per caratteri non decisivi), in rapporto al fatto che, tale mondo, per la società borghese forma problema quasi esclusivamente (e in ogni caso fondamentalmente) per conquistatori, agenti commerciali e funzionari coloniali, per prefetti e per questori, in rapporto al fatto che qui il problema pratico dell'*ordine* serba un posto preminente, le forme culturali di quel mondo si sono configurate essenzialmente come materiale da praticamente *ordinare* in una scienza naturale dell'uomo, come un complesso di problemi tecnici per filologi addestrati. Il circoscritto umanesimo della «civiltà occidentale» inerisce dunque alla struttura stessa della società borghese: appunto perché è carattere di tale società che Cristo non vada «oltre Eboli», il mondo che vive oltre Eboli è apparso all'etnologia e al folklore borghesi come astorico, ovvero come storia possibile ma che attualmente non si affaccia alla memoria dello storiografo.

La esattezza di questa connessione si manifesta chiaramente ove si voglia soltanto scorrere la storia della etnologia e del folklore come scienze. Non è certamente un caso se il prevalente naturalismo di tutta la ricerca etnologica (e folkloristica), trovò il suo primo e più favorevole ambiente di sviluppo nell'Inghilterra vittoriana che così avanti si spinse sulla via dell'imperialismo coloniale: ovviamente, una società che esprime dal suo seno e ammirò un uomo come Cecil Rhodes non poteva, sul piano «scientifico», che produrre una generazione di zelanti raccoglitori e ordinatori del materiale culturale dei «selvaggi». Se un Tylor, o un Frazer, non furono mai mossi da effettiva «pietà» storica verso l'arcaico, se credettero di aver assolto al loro compito collocando questo o quello istituto primitivo nei loro schemi evoluzionistici, se verso la «barbarie» non seppero avere altro animo di quello dell'intellettuale che inorridisce davanti all'ignoranza e ai deliri dell'ignoranza (*tanto potuit religio suadere malorum!*), la ragione di ciò è da ricercarsi nel clima storico in cui essi vissero e fecero scuola.²⁹⁴

L'uso che Lévy-Bruhl fece dell'etnologia partì, come esaminato ampiamente, dal superamento

294 E. De Martino, «Introno a una storia del mondo popolare subalterno», in *Società*, III, 1949, pp. 412- 413.

di questo atteggiamento naturalistico. «*À entrer le plus intimement*» possibile nella mentalità dei primitivi significò per Lévy-Bruhl scoprire la dimensione soggettiva delle rappresentazioni mentali, ovvero restituire il materiale sociale dell'indagine etnologica sulla natura umana alla figura della *persona* strappandola a un oggettivismo che la rendeva cosa da classificare e ordinare sul metro del pensiero logico-concettuale occidentale. Ciò contempla anche un ripensamento della relazione di dominio entro la quale la disciplina etnologica, come tecnica di sapere per il controllo del *mondo popolare subalterno*, per esprimerci con le parole di De Martino. Non si tratta più solo del governo come forma di comando su un mondo subalterno primitivo (o subalterno *perché* primitivo) ma dell'immaginare il servizio della scienza come conoscenza e relazione con l'alterità entro un rapporto di «*politique de sympathie intelligente*» per «*la mise en valeur des pays tropicaux*» o di qualsiasi mondo primitivo ed estraneo al nostro. Ora, chi stabilisce i fini di questa organizzazione politica per la valorizzazione e di quale valorizzazione si tratta? Per quanto Lévy-Bruhl non si addentri mai nel fornire una risposta a questi quesiti, si può presumibilmente affermare che a controllare e definire fini e natura di questa valorizzazione sia la parte che nella relazione di dominio è sovraordinata, che è anche la parte che conosce e usa una tecnica di sapere fino a farne scienza di governo. Se, l'espansione del dominio coloniale si consolida e organizza in rapporto e in parallelo con l'espansione dell'organizzazione capitalistica delle società occidentali, si può altrettanto presumere che la natura di questa valorizzazione sia quella del rapporto sociale capitalisticamente mediato.

È noto che Lévy-Bruhl ebbe in vita spiccate simpatie socialiste, come, d'altra parte, gran parte dell'ambiente intellettuale francese primo novecentesco che condivise gli studi all'*École normale*.²⁹⁵ Nel 1916, a un anno dall'assassinio di Jaurès, Lévy-Bruhl diede alle stampe un opuscolo commemorativo del leader socialista francese: *Quelques pages sur Jean Jaures*. In questo testo la memoria biografica si affianca alle riflessioni sul socialismo come forma del governo di una società umana organica e solidale contro una società dei conflitti e del dissidio.

295 F. Keck, «Lévy-Bruhl, Jaurès et la guerre», in *Cahiers Jaures*, Société d'études jaurésiennes, Paris, 2012/2, n. 204, pp. 37-53.

L'harmonie sociale implique la disparition de l'injustice d'où proviennent les luttes, les haines et leurs affreuses conséquences. Cette injustice revêt mille formes, mais elle a une source unique: le régime de la propriété capitaliste. Dans la société présente, une infime minorité détient les capitaux et les instruments de travail, et cette propriété lui assure une foule de privilèges, au détriment de ceux qui ne possèdent rien que leurs bras. Que cette propriété cesse d'être individuelle pour devenir collective, que ce qui appartient aujourd'hui à quelques-uns devienne le patrimoine commun de tous: les opprimés recouvreront leur indépendance, et chaque individu pourra se développer librement. «C'est par la fin de la lutte des classes, par la disparition des classes elles-mêmes... que la justice se réalisera. Dans la société moderne, le mot de justice prend un sens de plus en plus précis et vaste. Il signifie qu'en tout individu l'humanité doit être pleinement respectée et portée au plus haut. Or, il n'y a vraiment humanité que là où il y a indépendance, volonté active, libre et joyeuse adaptation de l'individu à l'ensemble»²⁹⁶

Non è difficile riconoscere anche nell'ambito che Lévy-Bruhl assume come campo di studio, la vita delle civiltà e culture primitive e inferiori – e queste qualificazioni ancora una volta non risultano casuali – i caratteri dell'oppressione contrapposta al privilegio, entro una relazione stabilita sul dominio coloniale organizzato, anche e soprattutto, come sfruttamento capitalistico. L'ingiustizia è dunque primariamente una condizione di disarmonia dell'umano, laddove, al contrario, la giustizia rispetta pienamente l'umano e lo realizza nell'adattamento dell'individuo all'insieme entro, per esprimerci in termini durkheimiani, una piena solidarietà organica. Ecco che vediamo come Lévy-Bruhl finisce per concepire la forma-sapere e il filosofare nella stessa linea che iscrive la sociologia di Durkheim nel movimento di fondazione della politica come tecnica di risoluzione della conflittualità dei processi umani basata sulla solidarietà di rappresentazioni del mondo. Si tratta sempre di organizzare un intero. La società si sostituisce alla categoria metafisica di totalità. Le parti in conflitto devono ricomporsi entro questo ordine. Il socialismo, da un punto di vista scientifico, viene qui interpretato non come dottrina di liberazione, ciò è quanto spetta alla politica, ma come tecnica di governo che ricompone una solidarietà e non vede nel conflitto un elemento di parzialità irriducibile ma solo un fattore dialettico da ricomporre in unità.

Pur valorizzando nella sua piena radicalità la tradizione francese della riflessione

296 L. Lévy-Bruhl, *Quelques pages sur Jean Jaurès*, Librairie de l'Humanité, Paris, 1916, pp. 45-46. Il virgolettato è una citazione da Jaurès.

epistemologica con il suo interesse alla rottura e trasformazione dei paradigmi teoretici più che alla loro codificazione, Lévy-Bruhl non riesce a dotarsi di un sapere che si fa tecnica al servizio della dimensione soggettiva; della sua parzialità e irriducibilità espresse nella concretezza delle dimensioni umane e sociali di una mentalità di per sé niente affatto interessata ad essere ricondotta alla totalità organica, solidale e armonica del progetto occidentale.

Bibliografia

Letteratura primaria.

Opere di Lévy-Bruhl citate.

- L. Lévy-Bruhl, «La morale de Darwin», *Revue politique et littéraire*, XXXI, 1883, n.6, pp. 169-175.
- L. Lévy-Bruhl, «La sociologie de M. Herbert Specer», *Revue politique et littéraire*, XXXIII, 1884, n..21, pp. 649-655;
- L. Lévy-Bruhl, *L'idée de responsabilité*, Paris, Hachette, 1884.
- L. Lévy-Bruhl, «L'évolution et la vie», *Revue politique et littéraire*, XXXVIII, 1886, n.3, pp.84-88.
- L. Lévy-Bruhl, *History of modern philosophy in France*, Open Court-Kegan Paul, Chicago-London, 1899.
- L. Lévy-Bruhl, introduzione a *Correspondance de John Stuart Mill et d'Auguste Comte*, Alcan, Paris, 1899, pp. I-XXVIII.
- L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, Alcan, Paris, 1900.
- L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, Paris, Alcan, 1903.
- L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910.
- L. Lévy-Bruhl, *Quelques pages sur Jean Jaurès*, Librairie de l'Humanité, Paris, 1916.
- L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922.
- L. Lévy Bruhl, *Préface à C. Blondel, La mentalité primitive*, Paris, Librairie Stock, 1926.
- L. Lévy-Bruhl, «Une heure avec... Entretien avec Fr. Lefèvre», *Les Nouvelles littéraires*, février, 1927.
- L. Lévy-Bruhl, *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, PUF, Paris, 1949.
- P. Soulez, «La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 179, No. 4, AUTOUR DE LUCIEN LÉVY-BRUHL (OCTOBRE-DÉCEMBRE 1989), pp. 481-492.

Letteratura secondaria.

Autori contemporanei o di riferimento per Lévy-Bruhl.

H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 2011.

H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it di Adriano Pessina, Laterza, Bari, 1995.

C. Blondel, *La conscience morbide*, Paris, Alcan, 1914.

E. Boutroux, «Comte et la métaphysique» séance de la Société Française de philosophie du 27 novembre 1902, *Bulletin de la Société Française de philosophie*, pp. 1-24.

É. Boutroux, *La philosophie de Kant. Cours de M Émile Boutroux professé à la Sorbonne en 1896-97*, Vrin, Paris, 1965.

È. Chavannes, *Les mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien*, Paris, E. Leroux, t.1, 1895; t.2 1897; t.3 1898.

A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Rouen frères, Paris, 1830.

G. Davy, «Émile Durkheim», *Revue de métaphysique et de morale*, a 26, n.2, 1919.

É. Durkheim, *Cours de philosophie fait au Lycée de Sens*. Paris, manoscritto, Bibliothèque de la Sorbonne, Manoscritto n. 2351, 1884.

É. Durkheim, *La division du travail social*, Alcan, Paris, 1893.

É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris, 1895.

É. Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*, «Revue de métaphysique et de morale», 6, 1898.

É. Durkheim, M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude de représentation collectives*, «L'Année sociologique», 6, Alcan, Paris, 1903.

É. Durkheim, «Sociologie religieuse et théorie de la connaissance», *Revue de métaphysique et de morale*, 1909, 17 (6).

É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912.

É. Durkheim, *Compte rendu des Fonctions mentale dans le sociétés inférieures*, *Année*

sociologique, 1913.

É. Durkheim, «Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales», *Scientia*, XV, 1914.

C.H. Gehlke, *Émile Durkheim's contributions to sociological theory*, New York, Columbia University, 1915.

E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di G. Semerari, Bari, Laterza.

P. Janet, *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, Paris, Ch. Delagrave, 1879, 1881 deuxième ed.

E. Janssens, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier*, Alcan, Paris, 1904.

O. Leroy, *La raison primitive*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1927. *Séance de la Société française de philosophie (15 février 1923)*, file on-line scaricabile all'indirizzo http://s3.archivehost.com/membres/up/784571560/GrandesConfPhiloSciences/philosc22_levybruhl_19231.pdf, URL consultato il 5-10-2016.

C. Renouvier, *Essais de Critique générale. Première essai: Analyse générale de la connaissance, bornes de la connaissance. Vol. I*, Librairie Philosophique de Ladrangue, 1854.

C. Renouvier, «L'ame selon le criticisme», *La critique philosophique*, 1, 1872.

C. Renouvier, *Traité de logique générale et formelle*, 3^{me} édition, Colin, Paris, 1912.

C. Renouvier, *Essais de critique générale, Premier Essai: Traité de logique générale et de logique formelle*, Colin, Paris, 1912.

Letteratura critica e altri testi citati.

G. Berthoud, *Vers une anthropologie générale: modernité et alterité*, Librairie Droz, Paris, 1992.

F. Boas, *Race, language, culture*, MacMillan, New York, 1940

J. I. Brooks III, «The definition of sociology and sociology of definition», in *Émile Durkheim: critical assessments of leading sociologists*, vol. II, ed. by W. S. F. Pickering, London, Routledge, 2001.

- R. Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, Il Saggiatore, Milano, 1963.
- G. Davy, ed. par, *André Lalande par lui-même*, Paris, Vrin, 1967.
- F. Dei, «Usanze sinistre e profonde: Wittgenstein, Frazer e la magia», in *L'uomo*, IV, n.s.,1, 1991.
- E. De Martino, *Naturalismo e Storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari, 1941.
- E. De Martino, «Introno a una storia del mondo popolare subalterno», in *Società*, III, 1949, pp. 412- 413.
- E. De Martino, *Il mondo magico*, Torino, Boringhieri, 1973.
- P. di Palma, *Lucien Lévy-Bruhl. Dalla scienza dei costumi all'antropologia*, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca, 1983,
- W. Diltthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Ducker & Humblot, Leipzig, 1883.
- P. Duhem, *Sauver les Phénomènes. Essai sur la Notion de Théorie Physique de Platon à Galilée*, Paris, Hermann, 1908.
- M. Foucault, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino, 1998.
- M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 2014.
- M. Foucault, *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano, 2000.
- G. Gurvitch, *Traité de Sociologie*, Paris, PUF, 1958.
- C.R. Hallpike, *The foundations of primitive thought*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. Costantino Esposito, Milano, Bompiani, 2012.
- F. Keck, *Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie*, CNRS Éditions, Paris, 2008.
- F. Keck, «Lévy-Bruhl, Jaurès et la guerre», in *Cahiers Jaurès*, Société d'études jaurésiennes, Paris, 2012/2, n. 204, pp. 37-53.
- S.Lukas, D. Moran, 'Edmund Husserl's Letter to Lucien Lévy-Bruhl, 11 March 1935', *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 8, 2008. Reperibile all'indirizzo <https://www.ucd.ie/t4cms/Husserls%20Letter%20to%20LevyBruhl%20translation%202008.pdf> consultato il 2-09-2016.
- S. Lukes, *Emile Durkheim: his life and work*, Penguin Books, New York, 1973.

- S. Mancini, *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, Dedalo Edizioni, Bari, 1989.
- D. Merllié, «Durkheim, Lévy-Bruhl et la «pensée primitive»: quel différend?», *L'Année sociologique* 2/2012 (Vol. 62) , p. 429-446.
- L. Mucchielli, «Criminologie, hygiénisme et eugénisme en France (1870-1914): débats médicaux sur l'élimination des criminels réputés «incorrigibles», *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 2/2000 (no3), pp. 57-88 (anche on-line all'indirizzo www.cairn.info/revue-histoire-des-sciences-humaines-2000-2-page-57.html, URL consultato il 27/03/2016).
- F. Nietzsche, *Genealogia della Morale*, tr. it, di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano, 2010.
- G. Paoletti, «Durkheim and the Problem of Objectivity: A Reading of Les formes élémentaires de la vie religieuse», *Revue française de sociologie*, Vol. 45, *Supplement: An Annual English Selection* (2004), pp. 3-25.
- W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim and representation*, Routledge, London, 2000.
- W. Schmauss, *Rethinking Durkheim and his tradition*, Cambridge University Press, 2004.
- L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, tr. It Sabina de Waal, Adelphi, Milano, 1975.

Indice

Introduzione

1. Dalla scienza dei costumi all'antropologia

1.1 Eredità del kantismo in Durkheim

- a) 1898-1903: la tesi sociologica*
- b) Charles Renouvier*
- c) Teoria della rappresentazione in Renouvier come base della nozione di rappresentazione collettiva*
- d) Renouvier e l'interpretazione delle categorie kantiane*
- e) Paul Janet*

1.2. Le categorie sociologiche: da Durkheim a Lévy-Bruhl.

- a) Les formes élémentaires de la vie religieuse*
- b) L'ipotesi delle rappresentazioni non teoretiche*
- c) Lévy-Bruhl accoglie e critica la nozione di rappresentazione: La morale et la science des mœurs*
- d) Le rappresentazioni mistiche: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*

2 Critica al carattere unitario della forma logica del ragionamento

2.1 Il problema del cominciamento e della mentalità primitiva

- a) L'hypothèse d'une logique différente de la nôtre*
- b) L'homme primitif nous est tout à fait inconnu: debiti e critiche nei confronti dell'evoluzionismo*
- c) Processi e procedure mistiche*

d) *Primitivo e memoria*

e) *Quale primitivo?*

2.2. 1910, lo scontro con la scuola inglese: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*

a) *Dalla sociologia di Comte all'antropologia inglese*

b) *Primitive Culture*

c) *Fatti sociali e rappresentazioni collettive*

3 La mentalità primitiva come sistema

3.1 L'autonomia di un sistema di pensiero

a) *Un'altra struttura dell'intenzionalità.*

b) *La fenomenologia.*

c) *Il prelogismo.*

d) *La revisione del prelogismo.*

3.2 Durkheim critica Lévy-Bruhl

a) *La recensione del 1913.*

b) *Entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique il n'y a pas un abîme.*

c) *Les deux usages des concepts.*

3.3. La critica alla natura oggettivata: un'antimetafisica?

Appendice: Lucien Lévy-Bruhl e lo sguardo coloniale dell'etnologo.

Bibliografia.